رجسٹرڈ ایل نمبر ۵۳۷۰

جلد ۶۰ عدد ۶ ستمبر ۱۹۶۳ء

ماہنامہ

ترجمان القرآن

مرتبہ

سید ابوالاعلیٰ مودودی

دفتر رسالہ ترجمان القرآن

۵-اے ذیلدار پارک اچھرہ لاہور (پاکستان)

سالانہ چندہ ۶ روپے قیمت فی پرچہ ۶۲ پیسے

دین کا شعور و فہم حاصل کرنے کے لیے نادر کتب

تفہیمات

از مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی

= قرآن مجید کے اہم مسائل کی دل نشین تفہیم۔

= نبوتِ محمدی کے اثبات اتباع و اطاعت پر سیر حاصل بحث۔

= مختلف اہم موضوعات پر اسلامی نقطۂ نظر کی تشریح و توضیح۔ حصہ اول: قیمت مجلد اعلیٰ ۵۰/۷ سستا ۵/۵۰

تنقیحات

از مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی

– اسلام اور مغربی تہذیب کے تصادم سے پیدا شدہ مسائل پر بصیرت افروز تبصرہ۔

– ملتِ اسلامیہ کے زوال و انحطاط کے اسباب کا بے لاگ جائزہ۔

– مغربی تہذیب پر بھرپور تنقید

قیمت: ۴/۵۰ – – سستا ایڈیشن ۲.۲۵

اسلامی عبادات پر تحقیقی نظر

از مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی

– عبادت کا جاہلی اور اسلامی تصور۔

– اسلام میں عبادت کا حقیقی مقام

– انسانی زندگی پر عبادات کا اثر۔

– دین کا شعور حاصل کرنے کے لیے ایک بیش قیمت کتاب۔ معیاری کتابت و طباعت

قیمت ۱.۵۰

تجدید و احیائے دین

از مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی

– تجدید و احیائے دین کی حقیقت اور اس کی اہمیت

– مجددینِ ملت کے کارناموں کا تحقیقی جائزہ

– تاریخِ اسلام کا بصیرت افروز مطالعہ۔

صفحات ۹۲:

قیمت مجلد ۲.۷۵ روپے سستا ایڈیشن ۱.۲۵ روپے

اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ۔ شاہ عالم مارکیٹ لاہور

ترجمان القرآن لاہور

فہرست مضامین

[illegible]	ستمبر ۱۹۶۳ء	عدد ۶

ابوالخیر مودودی پرنٹر پبلشر نے پاکستان پرنٹنگ ورکس میں چھپوا کر دفتر ترجمان القرآن، اچھرہ لاہور سے شائع کیا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

اشارات

اسلامی نظام حیات کے برحق ہونے کے روشن دلائل میں یہ حقیقت بھی شامل ہے کہ اس کا پورا ڈھانچہ ایسے صاف اور سادہ طریق سے مرتب ہے کہ ایک عامی بھی بہ یک نظر اس کی ہیئت کو سمجھ سکتا ہے، سمجھ کر اس پر ایمان رکھ سکتا ہے، اور پھر ڈُھک جم کر اس کی اقامت کے لیے عمر بھر معرکہ آرا رہ سکتا ہے۔

فلسفہ، فقہ اور تصوف کی بحثوں سے پیدا ہونے والی باریکیاں اور پیچیدگیاں اگر عام آدمی کے لیے حجاب نظر نہ بن جائیں تو فی نفسہ "الدین" کا مجموعی تصور نہایت ہی سادہ ہے اور بہت آسانی سے سمجھ میں آنے والا ہے۔ اس کے عقاید —— توحید، نبوت اور آخرت —— بالکل سادہ حقیقتوں کے آئینہ دار ہیں۔ اس کی عبادات جہاں بہت مختصر و معتدل ہیں، وہاں ان کے ادا کرنے کا طریقہ آسان ہے اور ان کا مقصد اور ان کی حکمتیں بالکل واضح ہیں۔ اس کے اصولِ اخلاق بہت ہی روشن اور جلی ہیں اور عین مطابقِ فطرت۔ اس نے مختلف شعبہ ہائے حیات کے لیے جو بنیادی ہدایتیں دی ہیں ان میں کہیں کوئی ٹیڑھ نہیں۔

"الدین یسر" کا مفہوم اگر یہی ہے کہ اسلام پر عمل پیرا ہونا کسی بھی دوسرے مذہب یا نظام کے اتباع سے زیادہ سہل ہے، تو پھر اس کا لازمی مفہوم یہ بھی ہے کہ اس دین کا جاننا اور سمجھنا بھی سہل ہے۔ اگر کسی مذہب و مسلک یا نظام و تحریک کا سمجھنا ہی اوسط درجے کے انسانوں کے بس میں نہ ہو تو پھر اس پر عمل پیرا ہونا تو از خود کٹھن ہی ہوگا۔ یہاں تو دین بھی دینِ مبین ہے، کتاب بھی کتابِ مبین ہے، اور نبی بھی نذیرِ مبین ہے۔

آپ دینِ حق کے مجموعی ڈھانچے پر نظر ڈالیں تو علی الترتیب آپ عقاید، بنیادی عبادات، اخلاقیات، تنظیم و اجتماعیت اور ہجرت و جہاد کے شعبوں کو باہم دگر مربوط دیکھیں گے جن کی تکمیل اقامتِ عدل سے ہوتی ہے۔ ان تمام اجزا کی چولیں منطقی لحاظ سے اپنی اپنی جگہ بالکل ٹھیک بیٹھ جاتی ہیں۔ ہر شے اپنے محل پر ہے

اپنے تناسب کے ساتھ ہے، اپنی اہمیت کی خود گواہ ہے۔ قرآن نے جا بجا بڑے ہی ایجاز سے دین کا مجموعی تصور ذہن نشین کرایا ہے۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشادات میں حقائق کو اور بھی کھول دیا ہے۔ قرآن وحدیث کے مطالعہ سے ایک عامی بھی دینِ حق کے جن امتیازی پہلوؤں کا شعور حاصل کر سکتا ہے وہ یہ ہیں:

—— اسلام خدا سے انسان کا محض نظری وفکری نہیں، بلکہ گہرا روحانی و جذباتی اور عملی تعلقِ عبدیت چاہتا ہے جس کے نور سے اس کے تمام دوسرے رابطے —— انسانوں سے بھی اور مادہ سے بھی درست بنیادوں پر استوار ہو جائیں —— اور وہ پوری طرح ایک ذمہ دار و جوابدہ اور پابندِ حدود ہستی بن کر جئے۔

—— اسلام پوری زندگی کا دین ہے، وہ نہ کچھ شعبوں تک محدود ہے اور نہ کسی شعبے کو اپنے دائرہ سے باہر چھوڑتا ہے۔

—— وہ محض انفرادی مذہبیت اور نکوکاری کا داعی نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ وہ اپنے طرز کا مکمل معاشرہ و تمدن بھی تعمیر کرنا چاہتا ہے، اس لیے جماعتی نظام کو لازم کرتا ہے۔

—— وہ کسی دوسرے نظام کے ساتھ سمجھوتہ کر کے اس کے زیرِ اقتدار رہنے پر قانع نہیں ہو سکتا، بلکہ وہ غلبہ و برتری چاہتا ہے۔

—— اس کی دعوت میں باطل سے کشمکش کا تقاضا شامل ہے، اور اس کشمکش کا مرتبۂ کمال جہاد ہے۔

یہ وہ چند بڑے بڑے نکات ہیں جن سے دینِ حق کا مجموعی تصور عبارت ہے۔ یہ تصور اپنی جگہ بالکل سیدھا صاف ہے۔ اگر کوئی شخص اسی مجموعی تصور کو اخذ نہ کر سکے اور اپنے ہی دامِ فکر میں اُلجھ کر رہ جائے تو فتور خود تصور میں نہیں ہے، اس مواد میں ہے جو ایسے آدمی نے اپنے ذہن میں خود ہی جمع کر رکھا ہے۔

مگر عجیب بات ہے کہ بہت سے لوگ دین کے اسی سیدھے سادے، ابتدائی اور مجموعی تصور میں اُلجھ کر رہ جاتے ہیں۔

اس کا ایک بہت بڑا سبب وہ طویل تاریخ ہے جس میں سے ہم گزر کر آ رہے ہیں اور جو ہمزاد کی طرح

ہمارے ساتھ ساتھ چل رہی ہے۔ اس تاریخ میں اسلام کو یہ حادثۂ عظیم پیش آچکا ہے کہ اس کا اعتقادی، مذہبی اور روحانی عنصر بتدریج اس کے سیاسی، معاشی اور تمدنی عنصر سے الگ ہوتا چلا گیا ہے۔ انفرادی زندگی اور اجتماعی زندگی الگ الگ ہوکر مختلف انداز سے مختلف عناصر کی رہنمائی میں ارتقا کرتی رہی ہیں۔ سیاست و جہانبانی سے روحانی و اخلاقی عنصر بے دخل ہوا تو جابرانہ بادشاہت باقی رہ گئی اور روحانیت و اخلاق سے سیاست الگ ہوگئی تو خانقاہی تصوف نمودار ہوگیا۔ پھر غیر روحانی سیاست اور غیر سیاسی روحانیت نے اپنے اپنے راستے الگ کر کے غیر معتدل انداز پر نشوونما پائی اور دونوں جانب معاملہ افراط و تفریط تک پہنچا۔ ایک طرف دنیا رہ گئی اور آخرت کھو گئی اور دوسری طرف آخرت کی فکر میں دنیا کے انتظام کو سنوارنے کا بھاری کام نظرانداز ہوگیا۔ فی الدنیا حسنۃ اور فی الاخرۃ حسنۃ کو یکجا کرنا ممکن نہ رہا۔ مشکل یہ کہ دونوں طرف ایسی ایسی شخصیتیں اور ایسے ایسے کارنامے موجود ہیں کہ ہم ورقِ تاریخ کے نہ اس رخ کو چھوڑ سکتے ہیں، نہ اُس رخ کو۔

اِس تاریخِ دوتا کی پرچھائیں جہاں پڑتی ہے، اُلجھن پیدا ہوجاتی ہے سیاسی آدمی روحانیت میں ترکِ دنیا اور کشمکش سے گریز دیکھتا ہے۔ روحانی آدمی سیاست کو اجنبی شے سمجھتا ہے بلکہ روحانیت اور اخلاق و تقویٰ کے نقیض مانتا ہے۔ دونوں کے لیے مشکل ہوگیا ہے کہ وہ سیاست و روحانیت کو باہم دگر حل کر کے دینِ جامع کی وحدت و کلیت کا نقش ذہن میں جما سکیں۔

ان دونوں کے درمیان مقام ہے ان لوگوں کا جو اقامتِ دین کی جامع اسلامی دعوت پیش کر رہے ہیں۔ سیاسی آدمی ان کو آگے وقتوں کے لوگ کہہ کر ٹالنا چاہتا ہے، اور روحانی آدمی انہیں سیاست بازی کا طعنہ دے کر بے وقعت قرار دیتا ہے۔

تصورِ دین میں اُلجھنے کی دوسری وجہ کشمکش کی وہ بھاری مشکلات ہیں جو آج کے ناسازگار ماحول میں اقامتِ دین کی صدا بلند کرنے پر پیش آتی ہیں اور جوں جوں آگے چلیے، بڑھتی ہی چلی جاتی ہیں۔

مغربی فکر، مغربی تہذیب اور مغربی ثقافت کا ہر طرف دَور دورہ ہے۔ ہمارے معاشرے میں

بیرونی نظریات اور طور طریقوں کا نفوذ اس حد تک ہو چکا ہے کہ خود مسلمانوں کے جدید طبقوں میں اسلام بالکل اجنبی ہے۔ اسلام کی بہت سی بنیادوں اور سادہ حقیقتوں کو سمجھنا ان کے لیے مشکل ہو رہا ہے۔ خصوصاً جب آپ اسلامی نظام کا تصور ان کے سامنے لے کے جاتے ہیں قرآن سے یہ تسلیم کرانا کہ اسلام پوری زندگی پر حاوی ہونے والا دین ہے یا اسلام میں دین و دنیا الگ الگ نہیں ہیں یا اسلام اس دور کے مسائل سے عہدہ برآ ہو سکتا ہے، یا اسلام کے لیے آج بھی کامیابی اور غلبہ کے امکانات موجود ہیں، انتہائی مردافگن کام ہے۔ بڑے بڑے اصولوں سے انکار اور بغاوت موجود ہے۔ اساسی عقائد تک میں شک ہی شک ہے۔ مسلّمہ تصورات کی نئی نئی مضحکہ انگیز تاویلیں ہیں۔ اور اس کے ساتھ ساتھ عمل و کردار کی انتہائی پستی کارفرما ہے۔

پھر خصوصاً جب دینِ حق کی جامع دعوت کو آپ ایسے ممالک میں لے کے آتے ہیں جہاں اسلام کے خلاف تعصب ہونے کے ساتھ ساتھ مسلمانوں سے قومی عناد بھی پایا جاتا ہے، وہاں اسلام کے اجتماعی نظام کی بات چھیڑنا بڑے دل گردے کا کام ہے۔

وہ ماضی کی مشکل تھی، یہ حال کی ہے۔ آج کے سخت ناسازگار ماحول میں صحیح تصورِ اسلام قائم کرنے میں بالعموم سخت مشکل پیش آتی ہے۔ اور پھر جب پچھلی تاریخ بھی الجھن ہی پیدا کرنے کا باعث بنتی ہے تو تعبیرِ دین کا معاملہ خاصی ٹیڑھی کھیر ہو جاتا ہے۔

ان دو بڑے وجوہ کے ساتھ کبھی کبھار ایک تیسری بلا بھی نازل ہو جاتی ہے۔ وہ بعض خاص افراد کی اپنی نفسیاتی پیچیدگیاں ہوتی ہیں جن کا نہ خود ان کو پوری طرح شعور ہوتا ہے اور نہ جن پر وہ قابو ہی پا سکتے ہیں کتنے ہی ذہین افراد ہوتے ہیں جن کی ذہنی سطح خاصی بلند ہوتی ہے، مگر وہ معاشرے سے نظر ثانی کشمکش چھیڑ دینے کے بعد اس میں ایسا مرتبہ (STATUS) عملاً حاصل نہیں کر سکتے جو ان کی ذہنی سطح کے شایانِ شان ہو۔ بعض اس معاشی مار کو سہہ نہیں سکتے جو اس راستے کے رہ نوردوں کو کھانی پڑتی ہے۔ بعض اپنی ذہنی ترقی کے ساتھ ساتھ تعمیرِ کردار کی رفتار کو مطابق نہیں رکھ سکتے اور اس وجہ سے ہم خیال قریبی حلقوں

میں وہ مقامِ اعتبار بھی حاصل نہیں کر سکتے جو ان کی نگاہ میں گویا ان کا استحقاق ہوتا ہے یا اگر وہ اپنی ذہنی صلاحیتوں کے بل پر مزاج کی ناپختگی کے ساتھ کچھ قبل از وقت آگے بڑھ بھی جاتے ہیں تو ایک طرف وہ داخلی طور پر یہ برخود غلطی کے روگ میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور دوسری طرف قریبی حلقے کو مطمئن رکھنے میں ناکام رہ جاتے ہیں۔ پھر سب سے بڑی بیماری عجلت پسندی کی ہے جو بالخصوص نوجوان طبقے میں پائی جاتی ہے۔ وہ جب دیکھتے ہیں کہ اتنی محنت کے باوجود رفتارِ کار وہ نہیں بنتی جو دوسرے نظریات اور تحریکوں کی ہے تو وہ اکتا جاتے ہیں اور ان میں تھک ہار جانے کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ خصوصاً برائی اور بگاڑ کا حلقۂ اثر ان کے سامنے جس تیزی سے وسیع ہوتا ہے اس کے مقابلے پر جب وہ دعوتِ اسلامی کے اصلاحی کام کے دھیمے عمل کو دیکھتے ہیں تو بسا اوقات وہ قنوطیت کا شکار ہو جاتے ہیں۔ ان ساری ذہنی کیفیات کے دوران میں شیطان کو بڑا وسیع موقع ملتا ہے کہ وہ ان میں وساوس پیدا کرے۔ وہ بار بار نظریۂ اسلامی یا تعبیرِ دین کی نظرِ ثانی (RECONSIDERATION) کرنے بیٹھ جاتے ہیں۔ ان میں صحیح معنوں میں ایک بات پر ٹھک جانے کی حالت جسے ایمان و استقامت کہتے ہیں، پوری طرح پیدا ہی نہیں ہو پاتی۔ ان کا نقطۂ نظر گھڑی کے لنگر کی طرح ادھر سے اُدھر جھولتا رہتا ہے اور ان کی رائے لچکدار کمانی کی طرح تھرتھراتی رہتی ہے۔

ظرفہ یہ ہے کہ صحیح تعبیر کی تلاش میں شک و ریب کا شکار درجۂ اوسط سے زیادہ ذہین حضرات ہی ہوتے ہیں۔ اور بعض غیر معمولی ذہانت سے آراستہ نوجوانوں کے فکری حادثات اور ان کے نتائج و اثرات کا تصور کرتے ہی یہ حقیقت ذہن نشین ہو جاتی ہے کہ ذہانت کا معاملہ ایک تیز رفتار موٹر گاڑی کا سا ہے کہ ڈرائیور اچھا ہو تو دنوں کی منزلیں گھنٹوں میں کٹ جائیں، اور ڈرائیور اگر کمزور یا غافل مزاج کا ہو تو ایک آن میں پورا سفرِ زندگی طے کرا دے۔ ذہانت جہاں ہوتی ہے، غالباً شیطانی غول بھی وہیں زیادہ چکر لگاتے ہیں۔ یہ کم بخت جس آدمی کو بالکل بے دین بنانے پر قادر نہیں ہوتے اسے تعبیرِ دین کے گرداب میں وہ ڈبکیاں دیتے ہیں کہ کرنے کا کام وہ کر نہیں پاتا، بس ڈبکیاں ہی کھاتا رہتا ہے۔ صاحب ذہانت

آدمی کا حال اس مسافر کا سا ہوتا ہے جس کے جیب و کیسہ میں لعل و جواہر کا خزانہ ہو، چلتے ہوئے وہ عام قافلے سے بہت آگے آگے چلے، اور اس لیے فی الحقیقت اکیلا بھی رہے، اور انہی دو وجوہ سے وہ ہمیشہ قلب و نظر کے رہزنوں کی زد میں رہتا ہے۔ چاہیے کہ وہ خوب چوکنا رہے اور چاہیے کہ وہ دوسروں کے ساتھ ساتھ ہی چلے۔

اِن وجوہ و اسباب کو سامنے رکھا جائے تو ان مختلف اصحاب کا معمہ حل ہو جاتا ہے جو دین کے جامع تصور کو اپنا کر برسوں اس کے مطابق کام کرنے کے بعد یکایک ٹھٹک جاتے ہیں اور اس کاوش میں پڑ جاتے ہیں کہ تعبیرِ دین میں کوئی غلطی ہو گئی ہے۔ ان کا سفرِ تحقیق و کاوش ساری عمر جاری رہتا ہے، مگر منزلِ یقین کبھی ہاتھ نہیں آتی۔ کولہو کا سا ایک چکر ہے جو کہیں ٹوٹتا نہیں۔ اِدھر سے اُدھر ہو کر بھی وہ کرنے کا کام کبھی کر نہیں پاتے۔ وہ ایک تعبیر سے دوسری تعبیر کی طرف مائل ہوتے ہوتے "کثرتِ تعبیرہا" کا شکار ہو جاتے ہیں۔

ایسے اصحاب ––– بزرگ ہوں یا نوجوان ––– ان کی نگاہوں میں دین آہستہ آہستہ کہانیوں کا سا پُراسرار محل بن جاتا ہے۔ جو غیر مرئی مکینوں کا مسکن ہے اور جس کی کسی بھی چیز کو ہاتھ لگاتے ہوئے یہ ڈر رہتا ہے کہ نجانے کیا ہو جائے۔ ہمارے دینی فکر میں عجمی تصوف نے جو پُراسراریت پیدا کی اور اس کی وجہ سے تقویٰ کے معنی زندگی میں محتاط روش رکھنے کے بجائے ایک پُر اوہام اور مبہم ڈر کے ہو گئے ہیں، یہ چیزیں ہماری عام مذہبی فضا میں اب تک نفوذ رکھتی ہیں۔ اس پُراسراریت کے تصور اور ہچکچاہٹ کی روش نے قوتِ فیصلہ کو کمزور کر دیا ہے۔ وہ کردار جسے حضورؐ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں آئیڈیل کے طور پر ہمارے سامنے رکھا تھا کہ "قُلْ رَبِّیَ اللّٰہُ۔ ثُمَّ اسْتَقِمْ" کہہ دو کہ میرا رب صرف اللہ ہے اور پھر اس پر جم جاؤ"۔ اب حال یہ ہے کہ "ربی اللہ" تو بہت لوگ کہہ سکتے ہیں مگر "ثم استقم" پر کاربند ہونے والے کم ملتے ہیں۔

مگر سوال یہ ہے کہ برسوں ایک تعبیرِ دین کے مطابق کام کرنے کے بعد آپ اگر دوسری تعبیر کی طرف

پلٹ جاتے ہیں تو کیا ضمانت ہے اس بات کی کہ اب آپ کی اختیار کردہ تعبیر برحق ہو گی اور آپ مزید چند سال بعد پھر تعبیر کی غلطی کا احساس کر کے اپنا رُخ بدل نہیں لیں گے ؟

یہاں مقصودِ گذارش یہ ہے کہ بنیادی تصورِ دین ہرگز کوئی معمّا نہیں ہے جس کے متعدد حل آپ کے سامنے آئیں اور آپ کبھی ایک کو صحیح قرار دیں اور کبھی دوسرے کو، اور بالیقین کسی پر بھی نہ جما سکیں۔ اس میں یہ بحثیں پیدا کرنا کہ پہلے یہ اور پیچھے وہ، یا پیچھے یہ اور پہلے وہ، الجھنیں پیدا کرنے کا راستہ ہے۔ اسی طرح اس کو ایک سیدھی سادہ حقیقت کے بجائے کوئی ایسی پُراسرار شے بنا کر اتا کہ جس کے متعلق برسوں آدمی مغالطوں میں پڑا رہے، نت نئے مغالطوں میں گھرے رہنے کا سروسامان کرنا ہے۔

بات سیدھی سادی ہے اور اتنی ہی ہے جتنی ہم شروع میں عرض کر چکے ہیں کہ دینِ حق کا جوہر ایمان اور تعلق باللہ ہے، بنیادی عبادات سے وہ نشوونما پاتا ہے، اپنی جامعیت و کلیت کی وجہ سے وہ ساری زندگی پر حاوی ہونا چاہتا ہے، کوئی طاقت مزاحم ہوتی ہے تو وہ اس سے معرکہ آرا ہوتا ہے ——— یہاں تک کہ اس کے اصولوں کے مطابق پورے کا پورا نظامِ عدل سیاسی قوت کے ساتھ اس سرے سے اُس سرے تک چھا جاتے۔

جب آپ "لِیَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ" اور "لِیُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّیْنِ كُلِّهٖ" کے منشا پر نظر ڈالیں گے، "الجہاد ذروۃ سنامہ" کی حکمت پر توجہ کریں گے، نیز نور و ظلمت، حق اور باطل، حزب اللہ اور حزب الشیطن کے معرکہ کا تذکرہ بغور پڑھیں گے تو صحیح تعبیرِ دین تک پہنچنے میں کوئی دقت نہ رہے گی۔

ماضی کی تاریخ نے کوئی پیچیدگی پیدا کی ہے تو اس کے اسباب کا صحیح تجزیہ کیجیے، ماحول اگر ناسازگار رہا تو اس پر اثر انداز ہونے کی نئی راہیں اور مؤثر تدبیریں ڈھونڈیے، معرکہ لمبا اور کٹھن ہے تو اتنا ہی بڑا صبر پیدا کیجیے، اپنی کچھ ذہنی الجھنیں ہیں تو ان کا توڑ تلاش کیجیے ——— نہ یہ کہ آپ سارا مقدمہ تصورِ دین یا تعبیرِ دین کے خلاف مرتب کر ڈالیں۔

تفہیم القرآن

ص

(۲)

اے نبی، صبر کرو اُن باتوں پر جو یہ لوگ بناتے ہیں[۱۶]، اور ان کے سامنے ہمارے بندے داؤد کا قصہ بیان کرو[۱۷] جو بڑی قوتوں کا مالک تھا[۱۸]۔ ہر معاملہ میں اللہ کی طرف رجوع کرنے

۱۶۔ اشارہ ہے کفارِ مکہ کی اُن باتوں کی طرف جن کا ذکر اوپر گزر چکا ہے، یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق ان کی یہ بکواس کہ یہ شخص ساحر اور کذاب ہے، اور ان کا یہ اعتراض کہ اللہ میاں کے پاس رسول بنانے کے لیے کیا بس یہی ایک شخص رہ گیا تھا، اور یہ الزام کہ اس دعوتِ توحید سے اس شخص کا مقصد کوئی مذہبی تبلیغ نہیں ہے بلکہ اس کی نیت کچھ اور ہی ہے۔

۱۷۔ اس فقرے کا دوسرا ترجمہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ "ہمارے بندے داؤد کو یاد کرو"۔ پہلے ترجمے کے لحاظ سے مطلب یہ ہے کہ اس قصے میں ان لوگوں کے لیے ایک سبق ہے۔ اور دوسرے ترجمے کے لحاظ سے مراد یہ ہے کہ اس قصے کی یاد خود تمہیں صبر کرنے میں مدد دے گی۔ چونکہ یہ قصہ بیان کرنے سے دونوں ہی باتیں مقصود ہیں، اس لیے الفاظ ایسے استعمال کیے گئے ہیں جو دونوں مفہوموں پر دلالت کرتے ہیں (حضرت داؤد کے قصے کی تفصیلات اس سے پہلے حسبِ ذیل مقامات پر گزر چکی ہیں: تفہیم القرآن جلد اول، صفحہ ۱۹۱۔ جلد دوم صفحات ۵۹۷ و ۶۲۴۔ جلد سوم، صفحات ۱۷۲ تا ۱۷۶ و ۵۶۰-۵۶۱۔ اور حواشی سورہ سبا آیات ۱۰-۱۱)

۱۸۔ اصل الفاظ ہیں ذَا الْاَیْد، "ہاتھوں والا"۔ ہاتھ کا لفظ صرف عربی زبان ہی میں نہیں دوسری زبانوں میں بھی، قوت و قدرت کے لیے استعارے کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ حضرت...

ڈالا تھا۔ ہم نے پہاڑوں کو اس کے ساتھ مسخر کر رکھا تھا کہ صبح و شام وہ اس کے ساتھ تسبیح کرتے تھے۔ پرندے سمٹ آتے اور سب کے سب اس کی تسبیح کی طرف متوجہ ہو جاتے تھے[19]۔ ہم نے اس کی سلطنت مضبوط کر دی تھی، اس کو حکمت عطا کی تھی اور فیصلہ کن بات کہنے کی صلاحیت بخشی تھی[20]۔ پھر تمہیں کچھ خبر پہنچی ہے اُن مقدمے والوں کی جو دیوار چڑھ کر

داؤد کے لیے جب ان کی صفت کے طور پر یہ فرمایا گیا کہ وہ "ہاتھوں والے" تھے تو اس کا مطلب لازماً یہی ہوگا کہ وہ بڑی قوتوں کے مالک تھے۔ اِن قوتوں سے بہت سی قوتیں مراد ہو سکتی ہیں مثلاً جسمانی طاقت، جس کا مظاہرہ انہوں نے جالوت سے جنگ کے موقع پر کیا تھا۔ فوجی اور سیاسی طاقت، جس سے انہوں نے گرد و پیش کی مشرک قوموں کو شکست دے کر ایک مضبوط اسلامی سلطنت قائم کر دی تھی۔ اخلاقی طاقت، جس کی بدولت انہوں نے بادشاہی میں فقیری کی اور ہمیشہ اللہ سے ڈرتے اور اس کے حدود کی پابندی کرتے رہے۔ اور عبادت کی طاقت، جس کا حال یہ تھا کہ حکومت و فرمانروائی اور جہاد فی سبیل اللہ کی مصروفیتوں کے باوجود، صحیحین کی روایت کے مطابق، وہ ہمیشہ ایک دن بیچ روزہ رکھتے تھے اور روزانہ ایک تہائی رات نماز میں گزارتے تھے۔ امام بخاریؒ نے اپنی تاریخ میں حضرت ابو الدرداء کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ جب حضرت داؤد کا ذکر آتا تھا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے کَانَ اَعْبَدَ الْبَشَرِ "وہ سب سے زیادہ عبادت گزار آدمی تھے"۔

[19] تشریح کے لیے ملاحظہ ہو تفہیم القرآن جلد سوم، صفحات ۱۷۴-۱۷۵

[20] یعنی اُن کا کلام اُلجھا ہوا نہ ہوتا تھا کہ ساری تقریر سن کر بھی آدمی نہ سمجھ سکے کہ کہنا کیا چاہتے ہیں، بلکہ وہ جس معاملہ پر بھی گفتگو کرتے، اس کے تمام بنیادی نکات کو منقح کر کے رکھ دیتے، اور اصل فیصلہ طلب مسئلے کو ٹھیک ٹھیک متعین کر کے اس کا بالکل دو ٹوک جواب دے دیتے تھے۔ یہ بات کسی شخص کو اس وقت تک حاصل نہیں ہوتی جب تک وہ عقل و فہم اور قادر الکلامی کے اعلیٰ مرتبہ پر پہنچا ہوا نہ ہو۔

اُس کے بالاخانے میں گھس آتے تھے[۲۱]؟ جب وہ داوٗد کے پاس پہنچے تو وہ انہیں دیکھ کر گھبرا گیا[۲۲]۔ انہوں نے کہا "ڈریئے نہیں، ہم دو فریقِ مقدمہ ہیں جن میں سے ایک نے دوسرے پر زیادتی کی ہے۔ آپ ہمارے درمیان ٹھیک ٹھیک حق کے ساتھ فیصلہ کر دیجیے، بے انصافی نہ کیجیے اور ہمیں راہِ راست بتائیے۔ یہ میرا بھائی ہے[۲۳]، اس کے پاس ننانوے دُنبیاں ہیں اور میرے پاس صرف ایک ہی دُنبی ہے۔ اس نے مجھ سے کہا کہ یہ ایک دُنبی بھی میرے حوالے کر دے اور اس نے گفتگو میں مجھے دبا لیا[۲۴]" داوٗد نے جواب دیا: "اِس شخص نے اپنی دُنبیوں کے ساتھ تیری دُنبی بھی ملا لینے کا مطالبہ کر کے یقیناً تجھ پر ظلم کیا[۲۵]، اور واقعہ یہ ہے کہ شرکا اکثر ایک دوسرے پر زیادتیاں کرتے رہتے ہیں، بس وہی لوگ اس سے بچے ہوتے ہیں جو ایمان رکھتے اور عمل صالح کرتے ہیں، اور

۲۱؎ حضرت داوٗد کا ذکر جس غرض کے لیے اس مقام پر کیا گیا ہے اس سے مقصود دراصل یہی قصہ سنانا ہے جو یہاں سے شروع ہوتا ہے۔ اس سے پہلے اُن کی جو صفاتِ عالیہ بطورِ تمہید بیان کی گئی ہیں ان کا مقصد صرف یہ بتانا تھا کہ داوٗد علیہ السلام، جن کے ساتھ یہ معاملہ پیش آیا ہے، کس مرتبے کے انسان تھے۔

۲۲؎ گھبرانے کی وجہ یہ تھی کہ دو آدمی فرمانروا تے وقت کے پاس اُس کی خلوت گاہ میں سیدھے راستے سے جانے کے بجائے یکایک دیوار چڑھ کر جا پہنچے تھے۔

۲۳؎ بھائی سے مراد حقیقی بھائی نہیں بلکہ دینی اور قومی بھائی ہے۔

۲۴؎ آگے کی بات سمجھنے کے لیے یہ بات نگاہ میں رہنی ضروری ہے کہ استغاثہ کا یہ فریق یہ نہیں کہہ رہا ہے کہ اس شخص نے میری وہ ایک دُنبی چھین لی اور اپنی دُنبیوں میں ملا لی، بلکہ یہ کہہ رہا ہے کہ یہ مجھ سے میری دُنبی مانگ رہا ہے، اور اس نے گفتگو میں مجھے دبا لیا ہے، کیونکہ یہ بڑی شخصیت کا آدمی ہے اور میں ایک غریب آدمی ہوں، میں اپنے اندر اتنی سکت نہیں پاتا کہ اس کا مطالبہ رد کر دوں۔

ایسے لوگ کم ہی ہیں" (یہ بات کہتے کہتے) داؤد سمجھ گیا کہ یہ تو ہم نے دراصل اس کی آزمائش کی ہے، چنانچہ اس نے اپنے رب سے معافی مانگی اور سجدے میں گر گیا اور رجوع کر لیا۔[۲۶] تب ہم نے اس کا وہ قصور معاف کیا اور یقیناً ہمارے ہاں اس کے

۲۵؎ یہاں کسی کو یہ شبہ نہ ہو کہ حضرت داؤد نے ایک ہی فریق کی بات سُن کر اپنا فیصلہ کیسے دے دیا۔ اصل بات یہ ہے کہ جب مدعی کی شکایت پر مدعا علیہ خاموش رہا اور اس کی تردید میں کچھ نہ بولا تو یہ خود ہی اس کے اقرار کا ہم معنی تھا۔ اس بنا پر حضرت داؤد نے یہ رائے قائم کی کہ واقعہ وہی کچھ ہے جو مدعی بیان کر رہا ہے۔

۲۶؎ اس امر میں اختلاف ہے کہ اس مقام پر سجدۂ تلاوت واجب ہے یا نہیں۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ یہاں سجدہ واجب نہیں ہے بلکہ یہ تو ایک نبی کی توبہ ہے۔ اور امام ابو حنیفہ وجوب کے قائل ہیں۔ اس سلسلے میں ابن عباس سے تین روایتیں محدثین نے نقل کی ہیں۔ عِکرمہ کی روایت یہ ہے کہ ابن عباس نے فرمایا "یہ اُن آیات میں سے نہیں ہے جن پر سجدہ لازم ہے مگر میں نے اس مقام پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سجدہ کرتے دیکھا ہے" (بخاری، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، مُسند احمد)۔ دوسری روایت جو ان سے سعید بن جُبیر نے نقل کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں کہ "سورۂ ص میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ کیا اور فرمایا: داؤد علیہ السلام نے توبہ کے طور پر سجدہ کیا تھا اور ہم شکر کے طور پر سجدہ کرتے ہیں" یعنی اس بات پر کہ ان کی توبہ قبول ہوئی (نسائی)۔ تیسری روایت جو مجاہد نے ان سے نقل کی ہے اس میں وہ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا ہے کہ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ "یہ وہ لوگ تھے جن کو اللہ نے راہِ راست دکھائی تھی، لہٰذا تم ان کے طریقے کی پیروی کرو"۔ اب چونکہ حضرت داؤد بھی ایک نبی تھے اور انہوں نے اس موقع پر سجدہ کیا تھا اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کے اقتدا میں یہاں سجدہ فرمایا (بخاری)۔ یہ تین بیانات تو حضرت ابن عباس کے ہیں۔ اور حضرت ابوسعید خُدری کا بیان یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ خطبہ میں سورۂ ص پڑھی اور جب آپ اس آیت پر پہنچے تو آپ نے منبر پر سے اُتر کر سجدہ کیا اور آپ کے ساتھ سب حاضرین نے بھی کیا۔ پھر ایک دوسرے موقع پر اسی طرح آپ نے یہی سورہ پڑھی

لیے تقرّب کا مقام اور بہتر انجام ہے[۲۷]۔ (ہم نے اس سے کہا) "اے داؤد، ہم نے

تو اس آیت کو سنتے ہی لوگ سجدہ کرنے کے لیے تیار ہو گئے۔ حضورؐ نے فرمایا "یہ ایک نبی کی توبہ ہے، مگر میں دیکھتا ہوں کہ تم لوگ سجدے کے لیے تیار ہو گئے ہو"۔ یہ فرما کر آپ منبر سے اترے اور سجدہ کیا اور سب حاضرین نے بھی کیا (ابو داؤد)۔ ان روایات سے اگرچہ وجوبِ سجدہ کی قطعی دلیل تو نہیں ملتی لیکن کم از کم اتنی بات تو ضرور ثابت ہوتی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے اس مقام پر اکثر سجدہ فرمایا ہے، اور سجدہ نہ کرنے کی بہ نسبت یہاں سجدہ کرنا بہر حال افضل ہے بلکہ ابن عباس کی تیسری روایت، جو ہم نے اوپر بخاری کے حوالہ سے نقل کی ہے، عدمِ وجوب کی بہ نسبت وجوب کے حکم کا پلڑا جھکا دیتی ہے۔

ایک اور مضمون جو اس آیت سے نکلتا ہے، یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہاں خَرَّ رَاكِعًا (رکوع میں گر پڑا) کے الفاظ استعمال فرماتے ہیں، مگر تمام مفسّرین کا اس پر اتفاق ہے کہ اس سے مراد خَرَّ ساجِدًا (سجدہ میں گر پڑا) ہے۔ اسی بنا پر امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب نے یہ رائے ظاہر فرمائی ہے کہ نماز یا غیر نماز میں آیتِ سجدہ سن کر یا پڑھ کر آدمی سجدے کے بجائے صرف رکوع بھی کر سکتا ہے، کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے رکوع کا لفظ استعمال کر کے سجدہ مراد لیا ہے تو معلوم ہوا کہ رکوع سجدے کا قائم مقام ہو سکتا ہے۔ فقہائے شافعیہ میں سے امام خطّابی کی بھی یہی رائے ہے۔ یہ رائے اگرچہ بجائے خود صحیح اور معقول ہے، لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلّم اور صحابۂ کرام کے عمل میں ہم کو ایسی کوئی نظیر نہیں ملی کہ آیتِ سجدہ پر سجدہ کرنے کے بجائے رکوع ہی کر لینے پر اکتفا کیا گیا ہو۔ لہٰذا اس رائے پر عمل صرف اُس صورت میں کرنا چاہیے جب سجدہ کرنے میں کوئی امر مانع ہو۔ اسے معمول بنا لینا درست نہیں ہے، اور خود امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کا منشا بھی یہ نہیں ہے کہ اسے معمول بنایا جائے، بلکہ وہ صرف اس کے جواز کے قائل ہیں۔

[۲۷] اس سے معلوم ہوا کہ حضرت داؤد سے قصور تو ضرور ہوا تھا، اور وہ کوئی ایسا قصور تھا جو دُنبیوں والے مقدمے سے کسی طرح کی مماثلت رکھتا تھا اسی لیے اُس کا فیصلہ سناتے ہوئے معًا

تجھے زمین میں خلیفہ بنایا ہے، لہٰذا تو لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ حکومت کر اور خواہشِ نفس کی پیروی نہ کر کہ وہ تجھے اللہ کی راہ سے بھٹکا دے گی۔ جو لوگ اللہ کی راہ سے بھٹکتے ہیں یقیناً اُن کے لیے سخت سزا ہے کہ وہ یوم الحساب کو بھول گئے۔[۲۸] ع ۲

ان کو یہ خیال آیا کہ یہ میری آزمائش ہوتی ہے، لیکن اُس قصور کی نوعیت ایسی شدید نہ تھی کہ اسے معاف نہ کیا جاتا، یا اگر معاف کیا بھی جاتا تو وہ اپنے مرتبۂ بلند سے گرا دیئے جاتے۔ اللہ تعالیٰ یہاں خود تصریح فرما رہا ہے کہ جب انہوں نے سجدے میں گر کر توبہ کی تو نہ صرف یہ کہ انہیں معاف کر دیا گیا بلکہ دنیا اور آخرت میں ان کو جو بلند مقام حاصل تھا اُس میں بھی کوئی فرق نہ آیا۔

[۲۸] یہ وہ تنبیہ ہے جو اس موقع پر اللہ تعالیٰ نے توبہ قبول کرنے اور بلندیٔ درجات کی بشارت دینے کے ساتھ حضرت داؤد کو فرمائی۔ اس سے یہ بات خود بخود ظاہر ہو جاتی ہے کہ جو فعل اُن سے صادر ہوا تھا اُس کے اندر خواہشِ نفس کا کچھ دخل تھا، اُس کا حاکمانہ اقتدار کے نامناسب استعمال سے بھی کوئی تعلق تھا، اور وہ کوئی ایسا فعل تھا جو حق کے ساتھ حکومت کرنے والے کسی فرماں روا کو زیب نہ دیتا تھا۔

یہاں پہنچ کر تین سوالات ہمارے سامنے آتے ہیں۔ اوّل یہ کہ وہ فعل کیا تھا؟ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو صاف صاف بیان کرنے کے بجائے اِس طرح پردے پردے ہی میں اس کی طرف کیوں اشارہ کیا؟ تیسرے یہ کہ اس سیاق و سباق میں اس کا ذکر کس مناسبت سے کیا گیا ہے؟

جن لوگوں نے بائیبل (عیسائیوں اور یہودیوں کی کتابِ مقدس) کا مطالعہ کیا ہے ان سے یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ اس کتاب میں حضرت داؤد پر اُوریاہ حِتّی (URIAH THE HITTITE) کی بیوی سے زنا کرنے، اور پھر اوریاہ کو ایک جنگ میں قصداً ہلاک کروا کر اُس کی بیوی سے نکاح کر لینے کا صاف صاف الزام لگایا گیا ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہی عورت، جس نے ایک شخص کی بیوی ہوتے ہوئے اپنے آپ کو حضرت داؤد کے حوالہ کیا تھا، حضرت سلیمان علیہ السلام کی ماں تھی۔

یہ پورا قصّہ بائیبل کی کتاب سموئیل دوم، باب ۱۱-۱۲ میں نہایت تفصیل کے ساتھ درج ہے نزولِ قرآن سے صدیوں پہلے یہ بائیبل میں درج ہو چکا تھا۔ دنیا بھر کے یہودیوں اور عیسائیوں میں سے جو بھی اپنی اس کتابِ مقدس کی تلاوت کرتا، یا اسے سُنتا تھا، وہ اس قصّے سے نہ صرف واقف تھا بلکہ اس پر ایمان بھی لاتا تھا۔ انہی لوگوں کے ذریعہ سے یہ دنیا میں مشہور ہوا اور آج تک حال یہ ہے کہ مغربی ممالک میں بنی اسرائیل اور عبرانی مذہب کی تاریخ پر کوئی کتاب ایسی نہیں لکھی جاتی جس میں حضرت داؤد کے خلاف اِس الزام کو دُہرایا نہ جاتا ہو۔ اس مشہور قصّے میں یہ بات بھی درج ہے کہ :

"خداوند نے ناتن کو داؤد کے پاس بھیجا۔ اُس نے اس کے پاس آکر اس سے کہا کسی شہر میں دو شخص تھے۔ ایک امیر، دوسرا غریب۔ اُس امیر کے پاس بہت سے ریوڑ اور گلّے تھے۔ پر اس غریب کے پاس بھیڑ کی ایک پٹھیا کے سوا کچھ نہ تھا جسے اُس نے خرید کر پالا تھا۔ اور وہ اس کے اور اس کے بال بچّوں کے ساتھ بڑھی تھی۔ وہ اسی کے نوالے میں سے کھاتی اور اس کے پیالہ سے پیتی اور اس کی گود میں سوتی تھی اور اس کے لیے بطور بیٹی کے تھی۔ اور اُس امیر کے ہاں کوئی مسافر آیا سو اس نے اُس مسافر کے لیے، جو اس کے ہاں آیا تھا پکانے کو اپنے ریوڑ اور گلّے میں سے کچھ نہ لیا بلکہ اُس غریب کی بھیڑ لے لی اور اُس شخص کے لیے جو اُس کے ہاں آیا تھا پکائی۔ تب داؤد کا غضب اُس شخص پر بشدّت بھڑکا اور اُس نے ناتن سے کہا کہ خداوند کی حیات کی قسم، وہ شخص جس نے یہ کام کیا واجب القتل ہے۔ اُس شخص کو اس بھیڑ کا چوگنا بھرنا پڑے گا کیونکہ اس نے ایسا کام کیا اور اسے ترس نہ آیا۔ تب ناتن نے داؤد سے کہا کہ وہ شخص تو ہی ہے . . . . تو نے حِتّی اوریاہ کو تلوار سے مارا اور اس کی بیوی لے لی تاکہ وہ تیری بیوی بنے اور اس کو بنی عمّون کی تلوار سے قتل کروایا۔" (۲-سیموئیل، باب ۱۲- فقرات ۱ تا ۱۱)

اس قصّے اور اُس کی اِس شہرت کی موجودگی میں یہ ضرورت باقی نہ تھی کہ قرآن مجید میں اس کے متعلق کوئی تفصیلی بیان دیا جاتا۔ اللہ تعالیٰ کا قاعدہ یہ ہے بھی نہیں کہ وہ اپنی کتابِ پاک میں ایسی باتوں کو کھول کر بیان کرے۔ اس لیے یہاں پردے پردے ہی میں اس کی طرف اشارہ بھی کیا گیا ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی بتا دیا گیا ہے کہ اصل واقعہ کیا تھا اور اہلِ کتاب نے اسے بنا کیا دیا ہے۔ اصل واقعہ جو قرآن مجید کے مذکورہ بالا بیان سے صاف سمجھ میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے اوریاہ (یا جو کچھ بھی اُس شخص کا نام رہا ہو) سے محض یہ خواہش ظاہر کی تھی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دے دے۔ اور چونکہ یہ خواہش ایک عام آدمی کی طرف سے نہیں بلکہ ایک جلیل القدر فرمانروا اور ایک زبردست دینی عظمت رکھنے والی شخصیت کی طرف سے رعایا کے ایک فرد کے سامنے ظاہر کی گئی تھی، اس لیے وہ شخص کسی ظاہری جبر کے بغیر بھی اپنے آپ کو اسے قبول کرنے پر مجبور پا رہا تھا۔ اس موقع پر، قبل اس کے کہ وہ حضرت داؤد کی فرمائش کی تعمیل کرتا، قوم کے دو نیک آدمی اچانک حضرت داؤدؑ کے پاس پہنچ گئے اور انہوں نے ایک فرضی مقدمے کی صورت میں یہ معاملہ ان کے سامنے پیش کر دیا۔ حضرت داؤد ابتداءً میں تو یہ سمجھے کہ یہ واقعی کوئی مقدمہ ہے۔ چنانچہ انہوں نے اسے سن کر اپنا فیصلہ سُنا دیا۔ لیکن زبان سے فیصلہ کے الفاظ نکلتے ہی ان کے ضمیر نے تنبیہ کی کہ یہ تمثیل پوری طرح اُن کے اور اُس شخص کے معاملہ پر چسپاں ہوتی ہے، اور جس فعل کو وہ ظلم قرار دے رہے ہیں اُس کا صدُور خود اُن سے اُس شخص کے معاملہ میں ہو رہا ہے۔ یہ احساس دل میں پیدا ہوتے ہی وہ سجدے میں گر گئے اور توبہ کی اور اپنے اس فعل سے رجوع فرما لیا۔

بائیبل میں اس واقعہ کی وہ گھناؤنی شکل کیسے بنی؟ یہ بات بھی تھوڑے سے غور کے بعد سمجھ میں آجاتی ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ حضرتِ داؤدؑ کو اُس خاتون کی خوبیوں کا کسی ذریعہ سے علم ہو گیا تھا اور ان کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا تھا کہ ایسی لائق عورت ایک معمولی افسر کی بیوی ہونے کے بجائے ملک کی ملکہ ہونی چاہیے۔ اسی خیال سے مغلوب ہو کر انہوں نے اس کے شوہر سے یہ خواہش

ظاہر کی کہ وہ اسے طلاق دے دے۔ اس میں کوئی قباحت انہوں نے اس لیے محسوس نہ کی کہ بنی اسرائیل کے ہاں یہ کوئی معیوب بات نہ سمجھی جاتی تھی۔ اُن کے ہاں یہ ایک معمولی بات تھی کہ ایک شخص اگر کسی کی بیوی کو پسند کرتا تو بے تکلف اس سے درخواست کر دیتا تھا کہ اسے میرے لیے چھوڑ دے۔ ایسی درخواست پر کوئی بُرا نہ مانتا تھا، بلکہ بسا اوقات دوست ایک دوسرے کے پاس خاطر سے بیوی کو خود طلاق دے دیتے تھے تاکہ دوسرا اس سے شادی کر لے۔ لیکن یہ بات کرتے وقت حضرت داؤد کو اس امر کا احساس نہ ہُوا کہ ایک عام آدمی کی طرف سے اس طرح کی خواہش کا اظہار تو جبر و ظلم کے عنصر سے خالی ہو سکتا ہے، مگر ایک فرمانروا کی طرف سے جب ایسی خواہش ظاہر کی جائے تو وہ جبر سے کسی طرح بھی خالی نہیں ہو سکتی۔ اس پہلو کی طرف جب اُس تمثیلی مقدمہ کے ذریعہ سے ان کو توجہ دلائی گئی تو وہ بلا تامل اپنی اس خواہش سے دست بردار ہو گئے اور بات آئی گئی ہو گئی۔ مگر بعد میں کسی وقت جب ان کی کسی خواہش اور کوشش کے بغیر اُس خاتون کا شوہر ایک جنگ میں شہید ہو گیا، اور انہوں نے اس سے نکاح کر لیا، تو یہودیوں کے خبیث ذہن نے افسانہ تراشی شروع کر دی، اور یہ خبثِ نفس اُس وقت اور زیادہ تیزی سے کام کرنے لگا جب بنی اسرائیل کا ایک گروہ حضرت سلیمانؑ کا دشمن ہو گیا (ملاحظہ ہو تفہیم القرآن، جلد سوم، صفحہ ۵۸۲)۔ اِن محرکات کے زیر اثر یہ قصہ تصنیف کر ڈالا گیا کہ حضرت داؤد نے، معاذ اللہ، اوریاہ کی بیوی کو اپنے محل کی چھت پر سے اس حالت میں دیکھ لیا تھا کہ وہ برہنہ نہا رہی تھی۔ انہوں نے اس کو اپنے ہاں بلوا لیا اور اس سے زنا کا ارتکاب کیا جس سے وہ حاملہ ہو گئی۔ پھر انہوں نے اوریاہ کو بنی عمون کے مقابلہ پر جنگ میں بھیج دیا اور فوج کے کمانڈر یوآب کو حکم دیا کہ اسے لڑائی میں ایسی جگہ مقرر کر دے جہاں وہ لازماً مارا جائے۔ اور جب وہ مارا گیا تو انہوں نے اس کی بیوی سے شادی کر لی، اور اسی عورت کے پیٹ سے سلیمان (علیہ السلام) پیدا ہوئے۔ یہ تمام جھوٹے الزامات ظالموں نے اپنی "کتاب مقدس" میں ثبت کر دیئے ہیں تاکہ نسلاً بعد نسلٍ اسے پڑھتے رہیں اور اپنی قوم کے اُن دو بزرگ ترین انسانوں کی تذلیل کرتے رہیں جو حضرت موسیٰ کے بعد ان کے سب سے بڑے محسن تھے۔

قرآن مجید کے مفسرین میں سے ایک گروہ نے تو ان افسانوں کو قریب قریب جوں کا توں قبول کر لیا ہے جو بنی اسرائیل کے ذریعہ سے ان تک پہنچے ہیں۔ اسرائیلی روایات کا صرف اتنا حصہ انہوں نے ساقط کیا ہے جس میں حضرت داؤد پر زنا کا الزام لگایا گیا تھا اور عورت کے حاملہ ہو جانے کا ذکر تھا۔ باقی سارا قصہ ان کی نقل کردہ روایات میں اسی طرح پایا جاتا ہے جس طرح وہ بنی اسرائیل میں مشہور تھا۔ دوسرے گروہ نے سرے سے اس واقعہ ہی کا انکار کر دیا ہے کہ حضرت داؤد سے کوئی ایسا فعل صادر ہوا تھا جو دُنبیوں والے مقدمہ سے کوئی مماثلت رکھتا ہو۔ اس کے بجائے وہ اپنی طرف سے اس قصے کی ایسی تاویلات کرتے ہیں جو بالکل بے بنیاد ہیں، جن کا کوئی ماخذ نہیں ہے، اور خود قرآن کے سیاق و سباق سے بھی وہ کوئی مناسبت نہیں رکھتیں۔ لیکن مفسرین ہی میں ایک گروہ ایسا بھی ہے جو ٹھیک بات تک پہنچا ہے اور قرآن کے واضح اشارات سے قصے کی اصل حقیقت پا گیا ہے۔ مثال کے طور پر چند اقوال ملاحظہ ہوں:

مسروق اور سعید بن جُبیر، دونوں حضرت عبداللہ بن عباس کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ "حضرت داؤد نے اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا تھا کہ اُس عورت کے شوہر سے یہ خواہش ظاہر کی تھی کہ اپنی بیوی کو میرے لیے چھوڑ دے۔" (ابن جریر)

علامہ زمخشری اپنی تفسیر کشّاف میں لکھتے ہیں کہ "جس شکل میں اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام کا قصہ بیان فرمایا ہے اس سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے اُس شخص سے صرف یہ خواہش ظاہر کی تھی کہ وہ ان کے لیے اپنی بیوی کو چھوڑ دے۔"

علامہ ابوبکر جصّاص اس رائے کا اظہار کرتے ہیں کہ وہ عورت اس شخص کی منکوحہ نہیں بلکہ صرف مخطوبہ یا منسوبہ تھی، حضرت داؤد نے اسی عورت سے نکاح کا پیغام دے دیا، اس پر اللہ تعالیٰ کا عتاب ہوا کیونکہ انہوں نے اپنے مومن بھائی کے پیغام پر پیغام دیا تھا حالانکہ ان کے گھر میں پہلے سے کئی بیویاں موجود تھیں (احکام القرآن)۔ بعض دوسرے مفسرین نے بھی یہی رائے ظاہر کی ہے۔ لیکن یہ بات قرآن کے بیان سے پوری مطابقت نہیں رکھتی۔ قرآن مجید میں

مقدمہ پیش کرنے والے کے جو الفاظ نقل ہوتے ہیں وہ یہ ہیں کہ لِی نَعۡجَةٌ وَّاحِدَةٌ فَقَالَ اَکۡفِلۡنِیۡهَا "میرے پاس بس ایک ہی دنبی ہے، اس نے کہا کہ اسے میرے حوالہ کردے"۔ اور یہی بات حضرت داؤد نے اپنے فیصلہ میں بھی ارشاد فرمائی ہے کہ قَدۡ ظَلَمَکَ بِسُؤَالِ نَعۡجَتِکَ "اس نے تیری دنبی مانگنے میں تجھ پر ظلم کیا"۔ یہ تمثیل حضرت داؤد کے معاملہ پر اسی صورت میں چسپاں ہو سکتی ہے جبکہ وہ عورت اس شخص کی بیوی ہو۔ پیغام پر پیغام دینے کا معاملہ ہوتا تو پھر تمثیل یوں ہوتی کہ "میں ایک دنبی لینا چاہتا تھا اور اس نے کہا کہ یہ بھی میرے لیے چھوڑ دے"۔

قاضی ابوبکر ابن العربی احکام القرآن میں اس مسئلے پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں "اصل واقعہ بس یہی ہے کہ حضرت داؤد نے اپنے آدمیوں میں سے ایک شخص سے کہا کہ میرے لیے اپنی بیوی چھوڑ دے، اور سنجیدگی کے ساتھ یہ مطالبہ کیا ۔ ۔ ۔ قرآن میں یہ بات نہیں ہے کہ وہ شخص ان کے اس مطالبہ پر اپنی بیوی سے دست بردار ہو گیا اور حضرت داؤد نے اس عورت سے اس کے بعد شادی بھی کر لی اور حضرت سلیمان اسی کے بطن سے پیدا ہوئے ۔ ۔ ۔ جس بات پر عتاب ہوا وہ اس کے سوا کچھ نہ تھی کہ انہوں نے ایک عورت کے شوہر سے یہ چاہا کہ وہ ان کی خاطر اسے چھوڑ دے ۔ ۔ ۔ یہ فعل خواہ فی الجملہ جائز ہی ہو مگر منصب نبوت سے بعید تھا، اسی لیے ان پر عتاب بھی ہوا اور ان کو نصیحت بھی کی گئی"۔

یہی تفسیر اس سیاق و سباق سے بھی مناسبت رکھتی ہے جس میں یہ قصہ بیان کیا گیا ہے۔ سلسلۂ کلام پر غور کرنے سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ قرآن مجید میں اس مقام پر یہ قصہ دو اغراض کے لیے بیان کیا گیا ہے۔ پہلی غرض نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو صبر کی تلقین کرنا ہے اور اس مقصد کے لیے آپ کو مخاطب کرکے فرمایا گیا ہے کہ "جو باتیں یہ لوگ تم پر بناتے ہیں ان پر صبر کرو، اور ہمارے بندے داؤد کو یاد کرو"۔ یعنی تمہیں تو ساحر اور کذاب ہی کہا جا رہا ہے، لیکن ہمارے بندے داؤد پر تو ظالموں نے زنا اور سازشی قتل تک کے الزامات لگا دیئے، لہٰذا ان لوگوں سے جو کچھ بھی تم کو سننا پڑے اسے برداشت کرتے رہو۔ دوسری غرض کفار کو یہ بتانا ہے کہ تم لوگ ہر محاسبے

ہم نے اس آسمان اور زمین کو، اور اس دنیا کو جو ان کے درمیان ہے، فضول پیدا نہیں

سے بے خوف ہو کر دنیا میں طرح طرح کی زیادتیاں کرتے چلے جاتے ہو، لیکن جس خدا کی خدائی میں تم یہ حرکتیں کر رہے ہو وہ کسی کو بھی محاسبہ کیے بغیر نہیں چھوڑتا، حتیٰ کہ جو بندے اس کے نہایت محبوب و مقرب ہوتے ہیں، وہ بھی اگر ایک ذرا سی لغزش کے مرتکب ہو جائیں تو خداوند عالم اُن سے سخت مواخذہ کرتا ہے۔ اس مقصد کے لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا گیا کہ ان کے سامنے ہمارے بندے داؤد کا قصہ بیان کرو جو ایسی اور ایسی خوبیوں کا مالک تھا، مگر جب اس سے ایک بے جا بات سرزد ہو گئی تو دیکھو کہ ہم نے اسے کس طرح سرزنش کی۔

اس سلسلہ میں ایک غلط فہمی اور باقی رہ جاتی ہے جسے رفع کر دینا ضروری ہے تمثیل میں مقدمہ پیش کرنے والے نے یہ جو کہا ہے کہ اس شخص کے پاس ۹۹ دنبیاں ہیں اور میرے پاس ایک ہی دنبی ہے جسے یہ مانگ رہا ہے، اس سے بظاہر یہ گمان ہوتا ہے کہ شاید حضرت داؤد کے پاس ۹۹ بیویاں تھیں اور وہ ایک اور عورت حاصل کر کے ۱۰۰ کا عدد پورا کرنا چاہتے تھے۔ لیکن دراصل تمثیل کے ہر ہر جُزء کا حضرت داؤد اور اوریاہ حِتّی کے معاملہ پر لفظ بلفظ چسپاں ہونا ضروری نہیں ہے۔ عام محاورے میں دس، بیس، پچاس وغیرہ اعداد کا ذکر صرف کثرت کو بیان کرنے کے لیے کیا جاتا ہے نہ کہ ٹھیک تعداد بیان کرنے کے لیے۔ ہم جب کسی سے کہتے ہیں کہ دس مرتبہ تم سے فلاں بات کہہ دی تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ دس بار گن کر وہ بات کہی گئی ہے، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ بارہا وہ بات کہی جا چکی ہے۔ ایسا ہی معاملہ یہاں بھی ہے تمثیلی مقدمہ میں وہ شخص حضرت داؤد کو یہ احساس دلانا چاہتا تھا کہ آپ کے پاس متعدد بیویاں ہیں، اور پھر بھی آپ دوسرے شخص کی ایک بیوی حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ یہی بات مفسّر نیسابوری نے حضرت حسن بصری سے نقل کی ہے کہ لم یکن لداؤد تسع و تسعون امرأة وانما ھذا مثل "حضرت داؤد کی ۹۹ بیویاں نہ تھیں بلکہ یہ صرف ایک تمثیل ہے"۔

(اس قصے پر تفصیلی بحث ہم نے اپنی کتاب تفہیمات حصہ دوم میں کی ہے۔ جو اصحاب ہماری

کر دیا ہے ۲۹ ؎ ۔ یہ تو اُن لوگوں کا گمان ہے جنہوں نے کُفر کیا ہے ، اور ایسے کافروں کے لیے

بیان کردہ تاویل کی ترجیح کے مفصّل دلائل معلوم کرنا چاہتے ہیں وہ اس کتاب کے صفحات ۲۹ تا ۴۴ ملاحظہ فرمائیں)

۲۹ ؎ یعنی محض کھیل کے طور پر پیدا نہیں کر دیا ہے کہ اس میں کوئی حکمت نہ ہو ، کوئی غرض اور مقصد نہ ہو ، کوئی عدل اور انصاف نہ ہو ، اور کسی اچھے یا بُرے فعل کا کوئی نتیجہ برآمد نہ ہو ۔ یہ ارشاد پچھلی تقریر کا ماحصل بھی ہے اور آگے کے مضمون کی تمہید بھی ۔ پچھلی تقریر کے بعد یہ فقرہ ارشاد فرمانے سے مقصود یہ حقیقت سامعین کے ذہن نشین کرانا ہے کہ انسان یہاں شترِ بے مہار کی طرح نہیں چھوڑ دیا گیا ہے ، نہ یہ دنیا اندھیر نگری ہے کہ یہاں جس کا جو کچھ جی چاہے کرتا رہے اور اُس پر کوئی بازپُرس نہ ہو ۔ آگے کے مضمون کی تمہید کے طور پر اس فقرے سے کلام کا آغاز کر کے یہ بات سمجھائی گئی ہے کہ جو شخص جزا و سزا کا قائل نہیں ہے اور اپنی جگہ یہ سمجھے بیٹھا ہے کہ نیک و بد سب آخر کار مر کر مٹی ہو جائیں گے ، کسی سے کوئی محاسبہ نہ ہو گا ، نہ کسی کو بھلائی یا برائی کا کوئی بدلہ ملے گا ، وہ دراصل دنیا کو ایک کھلونا اور اس کے بنانے والے کو کھلنڈرا سمجھتا ہے اور اس کا خیال یہ ہے کہ خالقِ کائنات نے دنیا بنا کر اور اس میں انسان کو پیدا کر کے ایک فعلِ عبث کا ارتکاب کیا ہے ۔ یہی بات قرآن مجید میں متعدد مقامات پر مختلف طریقوں سے ارشاد فرمائی گئی ہے ۔ مثلاً فرمایا :

اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنٰكُمْ عَبَثًا وَّ اَنَّكُمْ اِلَيْنَا لَا تُرْجَعُوْنَ (المومنون : ۱۱۵)	کیا تم نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ ہم نے تم کو فضول پیدا کر دیا ہے اور تم ہماری طرف پلٹائے جانے والے نہیں ہو ؟
وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ ۔ مَا خَلَقْنٰهُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ ۔ اِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيْقَاتُهُمْ اَجْمَعِيْنَ	ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور اس کائنات کو جو ان کے درمیان ہے کھیل کے طور پر پیدا نہیں کیا ہے ۔ ہم نے ان کو برحق پیدا کیا ہے مگر اکثر لوگ جانتے نہیں ہیں ۔ درحقیقت فیصلے کا دن ان سب

بربادی ہے جہنم کی آگ سے ۔ کیا ہم اُن لوگوں کو جو ایمان لاتے اور نیک اعمال کرتے ہیں اور اُن کو جو زمین میں فساد کرنے والے ہیں یکساں کر دیں ؟ کیا متقیوں کو ہم فاجروں جیسا کر دیں [۳۰] ؟ ـــــ یہ ایک بڑی برکت والی کتاب ہے [۳۱] جو (اے محمدؐ) ہم نے تمہاری طرف نازل کی ہے تاکہ یہ لوگ اس کی آیات پر غور کریں اور عقل و فکر رکھنے والے اس سے سبق لیں ۔

(الدخان : ۳۸ ـ ۴۰) کے لیے حاضری کا وقت مقرر ہے ۔

[۳۰] یعنی کیا تمہارے نزدیک یہ بات معقول ہے کہ نیک اور بد دونوں آخرکار یکساں ہو جائیں؟ کیا یہ تصور تمہارے لیے اطمینان بخش ہے کہ کسی نیک انسان کو اس کی نیکی کا کوئی صلہ اور کسی بد آدمی کو اس کی بدی کا کوئی بدلہ نہ ملے ؟ ظاہر بات ہے کہ اگر آخرت نہ ہو اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی محاسبہ نہ ہو اور انسانی افعال کی کوئی جزا و سزا نہ ہو تو اس سے اللہ کی حکمت اور اس کے عدل، دونوں کی نفی ہو جاتی ہے اور کائنات کا پورا نظام ایک اندھا نظام بن کر رہ جاتا ہے ۔ اِس مفروضے پر تو دنیا میں بھلائی کے لیے کوئی محرک اور برائی سے روکنے کے لیے کوئی مانع سرے سے باقی ہی نہیں رہ جاتا ۔ خدا کی خدائی اگر معاذ اللہ ایسی ہی اندھیر نگری ہو تو پھر وہ شخص بے وقوف ہے جو اس زمین پر تکلیفیں اٹھا کر خود صالح زندگی بسر کرتا ہے اور خلقِ خدا کی اصلاح کے لیے کام کرتا ہے ، اور وہ شخص عقلمند ہے جو سازگار مواقع پا کر ہر طرح کی زیادتیوں سے فائدے سمیٹتا اور ہر قسم کے فسق و فجور سے لطف اندوز ہوتا ہے ۔

[۳۱] برکت کے لغوی معنی ہیں " افزائشِ خیر و سعادت "۔ قرآن مجید کو برکت والی کتاب کہنے کے معنی یہ ہیں کہ یہ انسان کے لیے نہایت مفید کتاب ہے ، اُس کی زندگی کو درست کرنے کے لیے بہترین ہدایات دیتی ہے ، اِس کی پیروی میں آدمی کا نفع ہی نفع ہے ، نقصان کا کوئی خطرہ نہیں ہے ۔

خلافت اور اس کے متعلقہ مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک

ابوالاعلیٰ مودودی

(۲)

آزادیٔ اظہار رائے کا حق امام کے نزدیک مسلم معاشرے اور اسلامی ریاست میں قضاء کی آزادی کے ساتھ آزادیٔ اظہار رائے کی بھی بہت بڑی اہمیت تھی، جس کے لیے قرآن و سنت میں امر بالمعروف و نہی عن المنکر کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے۔ محض "اظہار رائے" تو نہایت ناروا بھی ہو سکتا ہے، فتنہ انگیز بھی ہو سکتا ہے، اخلاق اور دیانت اور انسانیت کے خلاف بھی ہو سکتا ہے جسے کوئی قانون برداشت نہیں کر سکتا۔ لیکن برائیوں سے روکنا اور بھلائی کے لیے کہنا ایک صحیح اظہار رائے ہے اور اسلام یہ اصطلاح اختیار کر کے اظہارِ آراء کی تمام صورتوں میں سے اسی کو مخصوص طور پر عوام کا نہ صرف حق قرار دیتا ہے بلکہ اسے ان کا فرض بھی ٹھیراتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کو اس حق اور اس فرض کی اہمیت کا سخت احساس تھا کیونکہ ان کے زمانے کے سیاسی نظام میں مسلمانوں کا یہ حق سلب کر لیا گیا تھا اور اس کی فرضیت کے معاملے میں بھی لوگ مذبذب ہو گئے تھے۔ اُس زمانے میں ایک طرف مُرجیہ اپنے عقائد کی تبلیغ سے لوگوں کو گناہ پر جرأت دلا رہے تھے، دوسری طرف حَشویہ اس بات کے قائل تھے کہ حکومت کے مقابلے میں امر بالمعروف و نہی عن المنکر ایک فتنہ ہے، اور تیسری طرف بنی اُمیّہ و بنی عباس کی حکومتیں طاقت سے مسلمانوں کی اس روح کو کچل رہی تھیں کہ وہ امراء کے فسق و فجور اور ظلم و جور کے خلاف آواز اٹھائیں۔ اس لیے امام ابو حنیفہ نے اپنے قول اور عمل دونوں سے اس روح کو زندہ کرنے کی اور اس کے حدود واضح کرنے کی کوشش کی۔ الجصاص کا بیان ہے کہ ابراہیم الصائغ (خراسان کے ایک مشہور و با اثر فقیہ) کے

سوال پر امام نے فرمایا کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر فرض ہے، اور ان کو عکرمہ عن ابن عباس کی سند سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سنایا کہ "افضل الشہداء ایک تو حمزہ بن عبدالمطلب ہیں، دوسرے وہ شخص جو ظالم امام کے سامنے اٹھ کر اسے نیک بات کہے اور بدی سے روکے اور اس قصور میں مارا جائے۔" ابراہیم پر امام کی اس تلقین کا اتنا زبردست اثر پڑا کہ وہ جب خراسان واپس گئے تو انہوں نے عباسی سلطنت کے بانی ابومسلم خراسانی (م ۱۳۶ھ ۷۵۴ع) کو اس کے ظلم و ستم اور ناحق کی خوں ریزی پر برملا ٹوکا اور بار بار ٹوکا، یہاں تک کہ آخر کار اس نے انہیں قتل کر دیا۔[۲۹]

ابراہیم بن عبداللہ، نفس زکیہ کے بھائی کے خروج (۱۴۵ھ ۷۶۳ع) کے زمانے میں امام ابوحنیفہ کا اپنا طرز عمل یہ تھا کہ وہ علانیہ ان کی حمایت اور المنصور کی مخالفت کرتے تھے حالانکہ المنصور اس وقت کوفہ ہی میں موجود تھا، ابراہیم کی فوج بصرے سے کوفے کی طرف بڑھ رہی تھی اور شہر میں رات بھر کرفیو رہتا تھا۔ ان کے مشہور شاگرد زُفر بن الھُذیل کی روایت ہے کہ اس نازک زمانے میں ابوحنیفہ بڑے زور شور سے کھلم کھلا اپنے خیالات کا اظہار کرتے تھے یہاں تک کہ ایک روز میں نے ان سے کہا "آپ باز نہ آئیں گے جب تک ہم سب کی گردنوں میں رسی نہ بندھ جائے۔"[۳۰]

۱۴۸ھ، ۷۶۵ع میں اہل موصل نے بغاوت کی۔ منصور اس سے پہلے ایک بغاوت کے بعد ان سے یہ عہد لے چکا تھا کہ آئندہ اگر وہ بغاوت کریں گے تو ان کے خون اور مال اس پر حلال ہوں گے۔ اب جو انہوں نے خروج کیا تو منصور نے بڑے بڑے فقہاء کو، جن میں ابوحنیفہ بھی تھے، بلا کر پوچھا کہ معاہدے کی رُو سے ان کے خون اور مال مجھ پر حلال ہو گئے ہیں یا نہیں؟ دوسرے فقہاء نے معاہدے کا سہارا لیا اور کہا کہ آپ انہیں معاف کر دیں تو یہ آپ کی شان

---

۲۹ احکام القرآن، ج ۱، ص ۸۱۔

۳۰ الخطیب، ج ۱۳، ص ۳۳۰۔ المکی، ج ۲، ص ۱۷۱۔

کے مطابق ہے ورنہ جو سزا بھی آپ انہیں دینا چاہیں دے سکتے ہیں۔ ابوحنیفہ خاموش تھے۔ منصور نے کہا یا شیخ، آپ کیا کہتے ہیں۔ انہوں نے جواب دیا "اہلِ موصل نے آپ کے لیے وہ چیز مباح کی جو ان کی اپنی نہ تھی (یعنی ان کے خون)، اور آپ نے ان سے وہ شرط منوائی جسے آپ منوانے کا حق نہ رکھتے تھے بتائیے اگر کوئی عورت اپنے آپ کو نکاح کے بغیر کسی کے لیے حلال کر دے تو کیا وہ حلال ہو جائے گی؟ اگر کوئی شخص کسی سے کہے کہ مجھے قتل کر دے تو کیا اس کا قتل اس شخص کے لیے مباح ہو گا؟" منصور نے کہا "نہیں"۔ امام نے کہا "تو آپ اہلِ موصل سے ہاتھ روک لیجیے۔ ان کا خون بہانا آپ کے لیے حلال نہیں ہے"۔ یہ بات سن کر منصور نے ناراضی کے ساتھ فقہا کی مجلس برخاست کر دی۔ پھر ابوحنیفہ کو الگ بلا کر کہا "بات تو وہی صحیح ہے جو تم نے کہی، مگر تم ایسے فتوے نہ دیا کرو جن سے تمہارے امام پر حرف آتے اور باغیوں کی ہمت افزائی ہو"[۱۳۱]۔

اسی آزادیٔ اظہارِ رائے کا استعمال وہ عدالتوں کے مقابلے میں بھی کرتے تھے۔ کسی عدالت سے اگر کوئی غلط فیصلہ ہوتا تو قانون یا ضابطے کی جو غلطی بھی اس میں ہوتی، امام ابوحنیفہ اس کا صاف صاف اظہار کر دیتے تھے۔ ان کے نزدیک احترامِ عدالت کے معنی یہ نہ تھے کہ عدالتوں کو غلط فیصلے کرنے دیے جائیں۔ اس قصور میں ایک دفعہ مدت تک انہیں فتویٰ دینے سے بھی روک دیا گیا تھا[۱۳۲]۔

آزادیٔ رائے کے معاملے میں وہ اس حد تک جاتے ہیں کہ جائز امامت اور اس کی عادل حکومت کے خلاف بھی اگر کوئی شخص زبان کھولے اور امامِ وقت کو گالیاں دے، یا اسے قتل تک کرنے کا خیال ظاہر کرے تو اس کو قید کرنا اور سزا دینا ان کے نزدیک جائز نہیں، تاوقتیکہ وہ مسلح بغاوت یا بدامنی برپا کرنے کا عزم نہ کرے۔ اس کے لیے وہ حضرت علیؓ کے اس واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ ان کے زمانۂ خلافت میں پانچ آدمی اس الزام میں گرفتار کر کے لائے گئے کہ وہ امیر المومنین

---

[۱۳۱] ابن الاثیر، ج ۵، ص ۲۵۔ الکردری، ج ۲، ص ۱۷۔ السرخسی، کتاب المبسوط، ج ۱۰، ص ۱۲۹

[۱۳۲] الکردری، ج ۱، ص ۱۶۰-۱۶۵-۱۶۶۔ ابن عبد البر، الانتقاء، ص ۱۵۲، ۱۵۳۔ الخطیب، ج ۱۳، ص ۳۵۱۔

کو کوفہ میں علانیہ گالیاں دے رہے تھے اور ان میں سے ایک شخص کہہ رہا تھا کہ میں انہیں قتل کر دوں گا۔ حضرت علیؓ نے انہیں رہا کر دینے کا حکم دیا۔ کہا گیا کہ یہ تو آپ کو قتل کرنے کا ارادہ ظاہر کر رہا تھا۔ حضرت علیؓ نے فرمایا "تو کیا بس یہ ارادہ ظاہر کرنے پر میں اسے قتل کر دوں؟" کہا گیا اور یہ لوگ آپ کو گالیاں دے رہے تھے۔ فرمایا "تم چاہو تو تم بھی انہیں گالیاں دے سکتے ہو"۔ اسی طرح وہ مخالفینِ حکومت کے معاملے میں حضرت علیؓ کے اُس اعلان سے بھی استدلال کرتے ہیں جو انہوں نے خوارج کے بارے میں کیا تھا کہ "ہم تم کو مسجدوں میں آنے سے نہیں روکیں گے۔ ہم تمہیں مفتوحہ اموال کے حصے سے محروم نہ کریں گے جب تک تم ہمارے خلاف کوئی مسلح کارروائی نہ کرو"[۴۳]۔

ظالم حکومت کے خلاف خروج کا مسئلہ | اُس زمانہ میں ایک اہم مسئلہ یہ تھا کہ اگر مسلمانوں کا امام ظالم و فاسق ہو تو آیا اس کے خلاف خروج (REVOLT) کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ اس مسئلے میں خود اہلِ سنت کے درمیان اختلاف ہے۔ اہل الحدیث کا بڑا گروہ اس بات کا قائل رہا ہے کہ صرف زبان سے اس کے ظلم کے خلاف آواز اٹھائی جائے اور اس کے سامنے کلمۂ حق کہا جائے، لیکن خروج نہ کیا جائے اگرچہ وہ ناحق خوں ریزی کرے، لوگوں کے حقوق پر بے جا دست درازیاں کرے اور کھلا فسق کا مرتکب ہو[۴۴]۔ لیکن امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ تھا کہ ظالم کی امامت نہ صرف یہ کہ باطل ہے، بلکہ اس کے خلاف خروج بھی کیا جا سکتا ہے اور کیا جانا چاہیے، بشرطیکہ ایک کامیاب اور مفید انقلاب ممکن ہو، ظالم و فاسق کی جگہ عادل و صالح کو لایا جا سکتا ہو، اور خروج کا نتیجہ محض جانوں اور قوتوں کا ضیاع نہ ہو۔ ابوبکر الجصاص ان کے اس مسلک کی تشریح اس طرح کرتے ہیں:

> "ظالموں اور ائمۂ جور کے خلاف قتال کے معاملہ میں ان کا مذہب مشہور ہے۔ اسی بنا پر اوزاعی نے کہا تھا کہ ہم نے ابوحنیفہ کی ہر بات برداشت کی یہاں تک کہ وہ تلوار کے ساتھ آگئے (یعنی ظالموں کے خلاف قتال کے قائل ہو گئے)، اور یہ ہمارے لیے ناقابلِ برداشت تھا۔ ابوحنیفہؒ

۴۳۔ السرخسی، کتاب المبسوط، ج ۱۰، ص ۱۲۵

۴۴۔ الاشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۲، ص ۱۲۵۔

کہتے تھے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ابتداءً زبان سے فرض ہے، لیکن اگر سیدھی راہ اختیار نہ کی جاتے تو پھر تلوار سے واجب ہے[۳۵]"۔

دوسری جگہ وہ عبداللہ بن المبارک کے حوالہ سے خود امام ابو حنیفہ کا ایک بیان نقل کرتے ہیں یہ اس زمانے کی بات ہے جب پہلے عباسی خلیفہ کے زمانے میں ابو مسلم خراسانی نے ظلم وستم کی حد کر رکھی تھی۔ اس زمانے میں خراسان کے فقیہ ابراہیم الصائغ امام کے پاس آتے اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے مسئلے پر ان سے گفتگو کی۔ اس گفتگو کا ذکر بعد میں خود امام نے عبداللہ بن المبارک سے اس طرح کیا:

"ہمارے درمیان جب اس امر پر اتفاق ہوگیا کہ امر بالمعروف ونہی عن المنکر فرض ہے تو ابراہیم نے یکایک کہا ہاتھ بڑھائیے تاکہ میں آپ سے بیعت کروں۔ یہ سن کر دنیا میری نگاہوں میں تاریک ہوگئی۔ (ابن مبارک کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا یہ کیوں؟ بولے) اس نے مجھے اللہ کے ایک حق کی طرف دعوت دی اور میں نے اس کو قبول کرنے سے انکار کیا۔ آخر میں نے اس سے کہا اگر ایک اکیلا آدمی اس کے لیے اٹھ کھڑا ہو تو مارا جاتے گا اور لوگوں کا کوئی کام بھی نہ بنے گا۔ البتہ اگر اسے صالح مددگار مل جائیں اور ایک آدمی سرداری کے لیے ایسا بہم پہنچ جاتے جو اللہ کے دین کے معاملے میں بھروسے کے لائق ہو تو پھر کوئی چیز مانع نہیں ہے۔ اس کے بعد ابراہیم جب بھی میرے پاس آتے مجھ پر اس کام کے لیے ایسا تقاضا کرتے جیسے کوئی سخت قرض خواہ کرتا ہے۔ میں ان سے کہتا کہ یہ کام ایک آدمی کے بنانے سے نہیں بن سکتا۔ انبیاء بھی اس کی طاقت نہ رکھتے تھے جب تک کہ آسمان سے اس کے لیے مامور نہ کیے گئے۔ یہ فریضہ عام فرائض کی طرح نہیں ہے۔ عام فرائض کو ایک آدمی تنہا بھی انجام دے سکتا ہے۔ مگر یہ ایسا کام ہے کہ اکیلا آدمی اس کے لیے کھڑا ہو جاتے تو اپنی جان دے دیگا اور مجھے اندیشہ ہے کہ وہ اپنے قتل میں اعانت کا قصوروار ہوگا۔ پھر جب وہ مارا جائے گا تو دوسرے لوگوں کی ہمتیں بھی اس خطرے کو انگیز کرنے میں پست ہو جائیں گی[۳۶]"۔

۳۵: احکام القرآن، ج ۱ ص ۸۱ ۔ ۳۶: ایضاً، ج ۲ ص ۹ ۔

خروج کے معاملہ میں امام کا اپنا طرزِ عمل اس سے امام کی اصولی رائے تو اس مسئلے میں صاف معلوم ہو جاتی ہے۔ لیکن ان کا پورا نقطۂ نظر اس وقت تک سمجھ میں نہیں آسکتا جب تک ہم یہ نہ دیکھیں کہ ان کے زمانے میں خروج کے جو اہم واقعات پیش آئے ان میں کیا طرزِ عمل انہوں نے اختیار کیا۔

زید بن علی کا خروج پہلا واقعہ زید بن علی کا ہے جن کی طرف شیعوں کا فرقۂ زیدیہ اپنے آپ کو منسوب کرتا ہے۔ یہ امام حسین کے پوتے اور امام محمد الباقر کے بھائی تھے۔ اپنے وقت کے بڑے جلیل القدر عالم، فقیہ اور متقی و صالح بزرگ تھے۔ اور خود امام ابوحنیفہ نے بھی ان سے علمی استفادہ کیا تھا۔ ۱۲۰ھ ۷۳۸ء میں جب ہشام بن عبدالملک نے خالد بن عبداللہ القسری کو عراق کی گورنری سے معزول کر کے اس کے خلاف تحقیقات کرائی تو اس کے سلسلے میں گواہی کے لیے حضرت زید کو بھی مدینے سے کوفے بلایا گیا۔ ایک مدت کے بعد یہ پہلا موقع تھا کہ خاندان علی کا ایک ممتاز فرد کوفہ آیا تھا۔ یہ شہر شیعانِ علی کا گڑھ تھا۔ اس لیے ان کے آنے سے یک لخت علوی تحریک میں جان پڑ گئی اور لوگ کثرت سے ان کے گرد جمع ہونے لگے۔ ویسے بھی عراق کے باشندے سالہا سال سے بنی امیہ کے ظلم و ستم سہتے سہتے تنگ آچکے تھے اور اٹھنے کے لیے سہارا چاہتے تھے۔ علوی خاندان کی ایک صالح، عالم، فقیہ شخصیت کا یسّر آجانا انہیں غنیمت محسوس ہوا۔ ان لوگوں نے زید کو یقین دلایا کہ کوفہ میں ایک لاکھ آدمی آپ کا ساتھ دینے کے لیے تیار ہیں اور ۱۵ ہزار آدمیوں نے بیعت کر کے باقاعدہ اپنے نام بھی ان کے رجسٹر میں درج کرا دیئے۔ اس اثنا میں کہ خروج کی یہ تیاریاں اندر ہی اندر ہو رہی تھیں، اُموی گورنر کو ان کی اطلاع پہنچ گئی۔ زید نے یہ دیکھ کر کہ حکومت خبردار ہو گئی ہے، صفر ۱۲۲ھ ۷۴۰ء میں قبل از وقت خروج کر دیا۔ جب تصادم کا موقع آیا تو کوفہ کے شیعانِ علی ان کا ساتھ چھوڑ گئے۔ جنگ کے وقت صرف ۲۱۸ آدمی ان کے ساتھ تھے۔ دورانِ جنگ میں اچانک ایک تیر ان کے آکر لگا اور ان کی زندگی کا خاتمہ ہو گیا۔[۳۷]

اِس خروج میں امام ابوحنیفہ کی پوری ہمدردی ان کے ساتھ تھی۔ انہوں نے زید کو مالی مدد بھی دی اور لوگوں کو ان کا ساتھ دینے کی تلقین بھی کی۔[۳۸] انہوں نے ان کے خروج کو جنگ بدر میں رسول اللہ صلی اللہ

[۳۷] الطبری، ج ۵، ص ۴۸۲ - ۵۰۵ [۳۸] الجصاص، ج ۱، ص ۸۱

علیہ وسلّم کے خروج سے تشبیہ دی[۳۹] - جس کے معنی یہ ہیں کہ ان کے نزدیک جس طرح اُس وقت آنحضرت کا حق پر ہونا غیر مشتبہ تھا اسی طرح اِس خروج میں زید بن علی کا بھی حق پر ہونا غیر مشتبہ تھا۔ لیکن جب زید کا پیغام ان کے نام آیا کہ آپ میرا ساتھ دیں تو انہوں نے قاصد سے کہا کہ " اگر میں یہ جانتا کہ لوگ ان کا ساتھ نہ چھوڑیں گے اور سچے دل سے ان کی حمایت میں کھڑے ہونگے تو میں ضرور ان کے ساتھ ہوتا اور جہاد کرتا کیونکہ وہ امام حق ہیں، لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ یہ لوگ اسی طرح ان سے بے وفائی کریں گے جس طرح ان کے دادا (سیدنا حسین) سے کر چکے ہیں۔ البتہ میں روپے سے ان کی مدد ضرور کروں گا"[۴۰]۔ یہ بات ٹھیک اُس مسلک کے مطابق تھی جو ائمۂ جور کے خلاف خروج کے معاملے میں امام نے اصولاً بیان کیا تھا۔ وہ کوفہ کے شیعانِ علی کی تاریخ اور ان کے نفسیات سے واقف تھے۔ حضرت علی کے زمانے سے یہ لوگ جس سیرت و کردار کا مسلسل اظہار کرتے رہے تھے اس کی پوری تاریخ سب کے سامنے تھی۔ داؤد بن علی (ابن عباس کے پوتے) نے بھی عین وقت پر حضرت زید کو ان کوفیوں کی اسی بے وفائی پر متنبہ کر کے خروج سے منع کیا تھا[۴۱]۔ امام ابو حنیفہ کو یہ بھی معلوم تھا کہ یہ تحریک صرف کوفہ میں ہے۔ پوری سلطنتِ بنی امیہ اس سے خالی ہے۔ کسی دوسری جگہ اس کی کوئی تنظیم نہیں، جہاں سے مدد مل سکے۔ اور خود کوفہ میں بھی چھ مہینے کے اندر یہ کچی پکی کھچڑی تیار ہوئی ہے۔ اس لیے انہیں تمام ظاہری آثار کو دیکھتے ہوئے یہ توقع نہ تھی کہ زید کے خروج سے کوئی کامیاب انقلاب رونما ہو سکے گا۔ علاوہ بریں غالباً امام کے نہ اٹھنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ وہ خود اس وقت تک اتنے با اثر نہ ہوتے تھے کہ ان کی شرکت سے اس تحریک کی کمزوری کا مداوا ہو سکے۔ ۱۲۰ھ تک عراق کے مدرسہ اہل الرائے کی امامت حماد کو حاصل تھی اور ابو حنیفہ اس وقت تک محض ان کے ایک شاگرد کی حیثیت رکھتے تھے۔ زید کے خروج کے وقت انہیں اس مدرسے کی امامت کے منصب پر سرفراز ہوئے صرف ڈیڑھ سال یا اس سے

---

[۳۹] المکی، ج ۱، ص ۲۶۰

[۴۰] " " "

[۴۱] الطبری، ج ۵، ص ۴۸۷ - ۴۹۱

کچھ کم وبیش مدّت ہوئی تھی۔ ابھی انہیں "فقیہ اہلِ شرق" ہونے کا مرتبہ اور اثر و رسوخ حاصل نہ ہوا تھا۔

نفسِ زکیّہ کا خروج

دوسرا خروج محمد بن عبداللہ (نفسِ زکیہ) اور ان کے بعد ان کے بھائی ابراہیم بن عبداللہ کا تھا جو امام حسن بن علی کی اولاد سے تھے۔ یہ ۱۴۵ھ ۶۳-۷۶۲ء کا واقعہ ہے جبکہ امام ابوحنیفہ بھی اپنے پُورے اثر و رسوخ کو پہنچ چکے تھے۔ ان دونوں بھائیوں کی خفیہ تحریک، بنی امیہ کے زمانے سے چل رہی تھی؛ حتیٰ کہ ایک وقت تھا جب خود المنصور نے دوسرے بہت سے لوگوں کے ساتھ، جو اموی سلطنت کے خلاف بغاوت کرنا چاہتے تھے، نفسِ زکیّہ کے ہاتھ پر بیعت کی تھی[۲۲]۔ عباسی سلطنت قائم ہو جانے کے بعد یہ لوگ روپوش ہو گئے اور اندر ہی اندر اپنی دعوت پھیلاتے رہے۔ خراسان، الجزیرہ، رَے، طَبرِستان، یمن، اور شمالی افریقہ میں ان کے داعی پھیلے ہوتے تھے۔ نفسِ زکیّہ نے خود اپنا مرکز حجاز میں رکھا تھا ان کے بھائی ابراہیم نے عراق میں بصرے کو اپنا مرکز بنایا تھا۔ کوفہ میں بھی بقول ابن اثیر ایک لاکھ تلواریں ان کی حمایت میں نکلنے کے لیے تیار تھیں[۲۳]۔ المنصور ان کی خفیہ تحریک سے پہلے ہی واقف تھا اور ان سے نہایت خوف زدہ تھا، کیونکہ ان کی دعوت اسی عباسی دعوت کے متوازی چل رہی تھی جس کے نتیجے میں دولتِ عباسیہ قائم ہوئی تھی، اور اس کی تنظیم عباسی دعوت کی تنظیم سے کم نہ تھی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کئی سال سے اس کو توڑنے کے درپے تھا اور اسے کچلنے کے لیے انتہائی سختیاں کر رہا تھا۔ جب رجب ۱۴۵ھ میں نفسِ زکیہ نے مدینے سے عملاً خروج کیا تو منصور سخت گھبراہٹ کی حالت میں بغداد کی تعمیر چھوڑ کر کوفہ پہنچا اور اس تحریک کے خاتمے تک اسے یقین نہ تھا کہ اس کی سلطنت باقی رہے گی یا نہیں۔ بسا اوقات بدحواس ہو کر کہتا "بخدا میری سمجھ میں نہیں آتا کہ کیا کروں"۔ بصرہ، فارس، اَہواز، واسط، مدائن، سَواد، جگہ جگہ سے سقوط کی خبریں آتی تھیں اور ہر طرف سے اس کو بغاوت پھوٹ پڑنے کا خطرہ تھا۔ دو مہینے تک وہ ایک ہی لباس پہنے رہا، بستر پر نہ سویا، رات رات بھر مصلّے پر گزار دیتا تھا[۲۴]۔ اس نے کوفہ سے فرار ہونے

[۲۲] الطبری، ج ۶، ص ۵۶-۱۵۵ [۲۳] الکامل، ج ۵، ص ۱۰

[۲۴] الطبری نے (ج ۶، ص ۱۵۵ تا ۲۶۳) اس تحریک کی مفصل تاریخ بیان کی ہے جس کا خلاصہ ہم نے اوپر درج کیا ہے۔

کے لیے ہر وقت تیز رفتار سواریاں تیار رکھ چھوڑی تھیں۔ اگر خوش قسمتی اس کا ساتھ نہ دیتی تو یہ تحریک اس کا اور خانوادۂ عباسی کی سلطنت کا تختہ الٹ دیتی[۴۵]۔

اس خروج کے موقع پر امام ابو حنیفہ کا طرزِ عمل پہلے خروج سے بالکل مختلف تھا جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، انہوں نے اس زمانہ میں جبکہ منصور کوفے ہی میں موجود تھا اور شہر میں ہر رات کرفیو لگا رہتا تھا، بڑے زور شور سے کھلم کھلا اس تحریک کی حمایت کی، یہاں تک کہ ان کے شاگردوں کو خطرہ پیدا ہو گیا کہ ہم سب باندھ لیے جائیں گے۔ وہ لوگوں کو ابراہیم کا ساتھ دینے اور ان سے بیعت کرنے کی تلقین کرتے تھے[۴۶]۔ وہ ان کے ساتھ خروج کو نفلی حج سے ۵۰ یا ۷۰ گنا زیادہ ثواب کا کام قرار دیتے تھے[۴۷]۔ ایک شخص ابو اسحاق الفزاری سے انہوں نے یہاں تک کہا کہ تیرا بھائی جو ابراہیم کا ساتھ دے رہا ہے، اس کا یہ فعل تیرے اِس فعل سے کہ تو کفار کے خلاف جہاد کرتا ہے، زیادہ افضل ہے[۴۸]۔ امام کے یہ اقوال ابوبکر جصاص، الموفق المکی اور ابن البزاز الکردری صاحب فتاوی بزّازیہ جیسے لوگوں نے نقل کیے ہیں جو خود بڑے درجے کے فقیہ ہیں۔ اور ان اقوال کے صاف معنی یہ ہیں کہ امام کے نزدیک مسلم معاشرے کے اندرونی نظام کو بگڑی ہوئی قیادت کے تسلط سے نکالنے کی کوشش باہر کے کفار سے لڑنے کی بہ نسبت بدرجہا زیادہ فضیلت رکھتی تھی۔

سب سے زیادہ اہم اور خطرناک اقدام اُن کا یہ تھا کہ انہوں نے المنصور کے نہایت معتمد جنرل اور اس کے سپہ سالارِ اعظم حسن بن قَحطَبَہ کو نفسِ زکیہ اور ابراہیم کے خلاف جنگ پر جانے سے روک دیا۔ اس کا باپ قَحطَبہ وہ شخص تھا جس کی تلوار نے ابو مسلم کی تدبیر و سیاست کے ساتھ مل کر سلطنتِ عباسیہ کی بنا رکھی تھی۔ اس کے مرنے کے بعد یہ اس کی جگہ سپہ سالارِ اعظم بنایا گیا اور منصور کو اپنے جنرلوں میں سب سے زیادہ اسی پر اعتماد تھا۔ لیکن وہ کوفے میں رہ کر امام ابو حنیفہ کا گرویدہ ہو چکا تھا۔ اس نے ایک مرتبہ

---

۴۵ الیافعی، ج ۱، ص ۲۹۹

۴۶ الکردری، ج ۲، ص ۷۲۔ المکی۔ ج ۲، ص ۸۴

۴۷ الکردری، ص ۱۷۔ المکی، ص ۸۳

۴۸ الجصاص: احکام القرآن، ج ۱، ص ۸۱

امام سے کہا کہ میں آج تک جتنے گناہ کر چکا ہوں (یعنی منصور کی نوکری میں جیسے کچھ ظلم و ستم میرے ہاتھوں ہوئے ہیں) وہ آپ کے علم میں ہیں۔ اب کیا میرے لیے ان گناہوں کی معافی کی بھی کوئی صورت ہے؟ امام نے کہا اگر" اللہ کو معلوم ہو کہ تم اپنے افعال پر نادم ہو، اور اگر آئندہ کسی مسلمان کے بے گناہ قتل کے لیے تم سے کہا جائے اور تم اسے قتل کرنے کے بجائے خود قتل ہو جانا گوارا کر لو، اور اگر تم خدا سے عہد کرو کہ آئندہ اپنے پچھلے افعال کا اعادہ نہ کرو گے تو یہ تمہارے لیے توبہ ہو گی"۔ حسن نے امام کی یہ بات سُن کر ان کے سامنے عہد کر لیا۔ اس پر کچھ مدت ہی گزری تھی کہ نفس زکیہ اور ابراہیم کے خروج کا معاملہ پیش آگیا۔ منصور نے حسن کو ان کے خلاف جنگ پر جانے کا حکم دیا۔ اس نے آکر امام سے اس کا ذکر کیا۔ امام نے فرمایا" اب تمہاری توبہ کے امتحان کا وقت آگیا ہے۔ اپنے عہد پر قائم رہو گے تو تمہاری توبہ بھی رہے گی، ورنہ پہلے جو کچھ کر چکے ہو اس پر بھی خدا کے ہاں پکڑے جاؤ گے اور اب جو کچھ کرو گے اس کی سزا بھی پاؤ گے"۔ حسن نے دوبارہ اپنی توبہ کی تجدید کی اور امام سے کہا اگر مجھے مار بھی ڈالا جائے تو میں اس جنگ پر نہ جاؤں گا۔ چنانچہ اس نے منصور کے پاس جا کر صاف کہہ دیا کہ" امیر المومنین، میں اس مہم پر نہ جاؤں گا۔ آج تک جو کچھ میں نے آپ کی اطاعت میں کیا ہے اگر وہ اللہ کی طاعت میں تھا تو میرے لیے بس اتنا ہی کافی ہے، اور اگر وہ اللہ کی معصیت میں تھا تو اس سے آگے اب میں مزید گناہ نہیں کرنا چاہتا"۔ منصور نے اس پر سخت ناراض ہو کر حسن کی گرفتاری کا حکم دے دیا۔ حسن کے بھائی حمید نے آگے بڑھ کر کہا" سال بھر سے اس کا رنگ بدلا ہوا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا دماغ خراب ہو گیا ہے، میں اس مہم پر جاؤں گا"۔ بعد میں منصور نے اپنے معتمد لوگوں کو بلا کر پوچھا کہ حسن ان فقہاء میں سے کس کے پاس جاتا آتا ہے۔ بتایا گیا کہ ابو حنیفہ کے پاس اکثر اس کا جانا آنا رہتا ہے[۴۹]۔

یہ طرزِ عمل بھی ٹھیک امام کے اِس نظریے کے مطابق تھا کہ ایک کامیاب اور صالح انقلاب کے امکانات ہوں تو ظالم حکومت کے خلاف خروج جائز ہی نہیں واجب ہے۔ اس معاملہ میں امام مالک کا طرزِ عمل بھی امام ابو حنیفہ سے کچھ مختلف نہ تھا۔ نفسِ زکیہ کے خروج کے موقع پر جب ان سے

۴۹ے الکردری ج ۲، ص ۲۲

پوچھا گیا کہ ہماری گردنوں میں تو خلیفہ منصور کی بیعت ہے، اب ہم دوسرے مدعی خلافت کا ساتھ کیسے دے سکتے ہیں، تو انہوں نے فتویٰ دیا کہ عباسیوں کی بیعت جبری تھی، اور جبری بیعت، قسم یا طلاق، جو بھی ہو، وہ باطل ہے۔[۵۰] اسی فتوے کی وجہ سے بکثرت لوگ نفس زکیہ کے ساتھ ہو گئے اور بعد میں اس کا خمیازہ امام مالک کو یہ بھگتنا پڑا کہ مدینے کے عباسی گورنر جعفر بن سلیمان نے انہیں کوڑے لگواتے اور ان کا ہاتھ شانے سے اکھڑ گیا۔[۵۱]

امام ابوحنیفہؒ منفرد نہیں ہیں | یہ خیال کرنا صحیح نہ ہوگا کہ خروج کے مسئلے میں اہل السنت کے درمیان امام ابوحنیفہ اپنی رائے میں منفرد ہیں۔ امر واقعہ یہ ہے کہ پہلی صدی ہجری میں اکابر اہل دین کی رائے وہی تھی جو امام اعظم نے اپنے قول اور عمل سے ظاہر فرمائی ہے۔ بیعتِ خلافت کے بعد حضرت ابوبکر نے سب سے پہلا خطبہ جو دیا اس میں وہ فرماتے ہیں:

اطیعونی ما اطعت اللہ ورسولہ، فاذا عصیت اللہ ورسولہ فلا طاعۃ لی علیکم۔[۵۲] "میری اطاعت کرو جب تک میں اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کروں۔ لیکن اگر میں اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کروں تو میری کوئی اطاعت تم پر نہیں ہے۔"

حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

من بایع رجلاً من غیر مشورۃٍ من المسلمین فلا یبایع ھو ولا الذی بایعہ تغرۃ ان یقتلا۔[۵۳]

---

[۵۰] عباسیوں کا قاعدہ تھا کہ وہ بیعت لیتے وقت لوگوں سے یہ عہد لیتے تھے کہ اگر وہ اس بیعت کی خلاف ورزی کریں تو ان کی بیویوں پر طلاق ہے۔ اسی لیے امام مالک نے بیعت کے ساتھ قسم اور طلاق بالجبر کا مسئلہ بھی بیان کیا۔

[۵۱] الطبری، ج ۶، ص ۱۹۰۔ ابن خلکان، ج ۳، ص ۲۸۵۔ ابن کثیر، البدایہ والنہایہ، ج ۱۰، ص ۸۴

[۵۲] ابن ہشام، جلد ۴، ص ۳۱۱۔ البدایہ والنہایہ ج ۵، ص ۲۴۸

[۵۳] یہ بخاری (کتاب المحاربین، باب رجم الحبلی من الزنا) کی روایت کے الفاظ ہیں۔ ایک اور روایت میں حضرت عمرؓ کے یہ الفاظ بھی وارد ہوتے ہیں کہ جس شخص کو مشورے کے بغیر امارت دی جائے اس کے لیے اس کا قبول

"جس نے مسلمانوں کے مشورے کے بغیر کسی شخص کی بیعت کی وہ بیعت کرنے والا اور جس سے اس نے بیعت کی، اپنے آپ کو بھی اور اس کو بھی دھوکا دیتا ہے اور اپنے آپ کو قتل کے لیے پیش کرتا ہے۔"

یزید کی قائم شدہ امارت کے مقابلے میں جب حضرت حسین رضی اللہ عنہ اٹھے تو کثرت صحابہ زندہ تھے، اور فقہاے تابعین کا تو قریب قریب سارا گروہ ہی موجود تھا۔ مگر ہماری نگاہ سے کسی صحابی یا تابعی کا یہ قول نہیں گزرا کہ حضرت حسین ایک فعلِ حرام کا ارتکاب کرنے جا رہے ہیں۔ جن جن لوگوں نے بھی حضرت ممدوح کو روکا تھا یہ کہہ کر روکا تھا کہ اہلِ عراق قابلِ اعتماد نہیں ہیں، آپ کامیاب نہ ہو سکیں گے، اور اس اقدام سے اپنے آپ کو خطرے میں ڈال دیں گے۔ بالفاظِ دیگر اُن سب کی رائے اس مسئلے میں وہی تھی جو بعد میں امام ابوحنیفہ نے ظاہر فرمائی کہ فاسد امارت کے خلاف خروج بجاے خود ناجائز نہیں ہے مگر اس اقدام سے پہلے یہ دیکھ لینا ضروری ہے کہ آیا بگڑے ہوئے نظام کو بدل کر صالح نظام قائم ہو جانے کا امکان ہے یا نہیں۔

اسی طرح جب حجاج بن یوسف کے ظالمانہ دورِ ولایت میں عبدالرحمٰن بن اشعث نے بنی امیہ کے خلاف خروج کیا تو اس وقت کے بڑے بڑے فقہاء، سعید بن جُبَیر، الشّعبی، ابن ابی لیلیٰ، اور ابوالبختری اس کے ساتھ کھڑے ہو گئے۔ اور باقی جو کھڑے نہ ہوئے ان میں سے بھی کسی نے نہ کہا کہ یہ خروج ناجائز ہے۔ اس موقع پر ابن الاشعث کی فوج کے سامنے ان فقہاء نے جو تقریریں کی تھیں وہ ان کے نظریے کی پوری ترجمانی کرتی ہیں۔ ابنِ ابی لیلیٰ نے کہا:

"اے اہلِ ایمان، جو شخص دیکھے کہ ظلم و ستم ہو رہا ہے اور برائیوں کی طرف دعوت دی جا رہی ہے، وہ اگر دل سے اس کو برا سمجھے تو بری ہوا اور بچ نکلا، اور اگر زبان سے اس پر

ہ۔ کرنا حلال نہیں ہے۔ فتح الباری، ج ۱۲، ص ۱۲۵۔ امام احمد نے حضرت عمر کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ جس شخص نے مسلمانوں کے مشورے کے بغیر کسی امیر کی بیعت کی اس کی کوئی بیعت نہیں اور نہ اس شخص کی کوئی بیعت ہے جس سے اس نے بیعت کی۔ مسند احمد، ج ۱، حدیث نمبر ۳۹۱۔

اظہار ناپسندی کرے تو اس نے اجر پایا اور پہلے شخص سے افضل رہا، مگر ٹھیک ٹھیک راہِ حق پانے والا اور یقین کے نور سے دل کو روشن کر لینے والا وہی ہے جو اللہ کا بول بالا اور ظالموں کا بول نیچا کرنے کی خاطر ایسے لوگوں کی مخالفت تلوار سے کرے۔ پس جنگ کرو اُن لوگوں کے خلاف جنہوں نے حرام کو حلال کر دیا ہے اور امت میں بُرے راستے نکالے ہیں، جو حق سے بیگانہ ہیں اور اسے نہیں پہچانتے، جو ظلم پر عمل کرتے ہیں اور اسے بُرا نہیں جانتے۔"

الشَّعبی نے کہا:

"ان سے لڑو اور یہ خیال نہ کرو کہ ان کے خلاف جنگ کرنا کوئی بُرا فعل ہے۔ خدا کی قسم، آج روئے زمین پر میرے علم میں اِن سے بڑھ کر ظلم کرنے والا اور اپنے فیصلوں میں ناانصافی کرنے والا کوئی گروہ نہیں ہے۔ پس ان کے خلاف لڑنے میں ہرگز سستی نہ ہونے پاتے۔"

سعید بن جُبیر نے کہا:

"ان سے لڑو، اس بنا پر کہ وہ حکومت میں ظالم ہیں، دین میں سرکش ہیں، کمزوروں کو ذلیل کرتے ہیں، اور نمازوں کو ضائع کرتے ہیں۔"[۴۵]

یہ تھی پہلی صدی ہجری کے اہلِ دین کی عام رائے۔ امام ابو حنیفہ نے اسی دور میں آنکھیں کھولی تھیں اس لیے ان کی رائے بھی وہی تھی جو ان لوگوں کی تھی۔ اس کے بعد دوسری صدی کے آخری دور میں دوسری رائے ظاہر ہونی شروع ہوئی جو اب جمہور اہلِ سنّت کی رائے کہی جاتی ہے۔ اس رائے کے ظہور کی وجہ یہ نہ تھی کہ کچھ نصوصِ قطعیہ اس کے حق میں مل گئی تھیں جو پہلی صدی کے اکابر سے پوشیدہ تھیں، یا معاذاللہ پہلی صدی والوں نے نصوص کے خلاف مسلک اختیار کر رکھا تھا۔ بلکہ دراصل اس کے دو وجوہ تھے۔ ایک یہ کہ جبّاروں نے پُرامن جمہوری طریقوں سے تبدیلی کا کوئی راستہ کھُلا نہ چھوڑا تھا۔ دوسرے یہ کہ تلوار کے ذریعہ سے تبدیلی کی جو کوششیں ہوئی تھیں اُن کے ایسے نتائج پے درپے ظاہر ہوتے چلے گئے جن کو دیکھ کر اس طریقے سے بھی خیر کی توقع باقی نہ رہی۔

[۴۵] الطبری، ج ۵، ص ۱۶۳

عائلی قوانین

مولانا داؤد غزنوی کے خیالات پر ایک تنقیدی نظر

(جناب نعیم صدیقی صاحب)

عائلی قانون کا مسئلہ نہ تو محض عائلی ہے نہ محض قانونی۔ بلکہ یہ معاملہ ذرا زیادہ گہرا ہے اور بڑے پیچیدہ مضمرات رکھتا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمارا موجودہ معاشرہ اسلام کے اصولوں پر صحیح طور سے قائم نہیں رہا ہے، اس لیے ہر دوسرے شعبے کی طرح ہمارے عائلی شعبے میں بھی اصلاح کی ضرورت ہے۔ مگر انسانی دنیا کے عجائبات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ بسا اوقات اصلاحات ہی کے خوبصورت عنوان سے بگاڑ پھیلائے گئے ہیں۔ بہت سے وہ عناصر جن سے دینِ حق کا خطاب یہ تھا کہ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ، انہوں نے جوابی دعویٰ یہ کیا کہ اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ۔ مطالبہ تھا کہ بگاڑ نہ پھیلائیے، جواب دیتے ہیں کہ ہم تو اصلاح کے علمبردار ہیں۔ ہمارے عائلی مُصلحین کو بھی عائلی اصلاح سے زیادہ خود اسلام کی "اصلاح" کرنے کی فکر ہے۔

نظریاتی آویزش | ہمارے ہاں کے زیرِ بحث — مگر جبر سے ٹھونسے ہوئے — عائلی قوانین کو اگر ان کی سطح سے ذرا نیچے اتر کر دیکھیے تو آپ یہاں دو مختلف نظریاتِ حیات اور دو متضاد تہذیبوں کی آویزش دیکھیں گے۔ مغربیت (WESTERNISM) جس نے خیالات و تصورات کے دائرے سے معرکہ کا آغاز کیا تھا، اب صدی بھر میں بہت سے مراحل طے کر کے مسلمانوں کے پرسنل لا کے محفوظ ترین دائرے میں خود مسلمانوں کے ہاتھوں یلغار کر رہی ہے یعنی اب مخالف تہذیب کے عساکر آخری قلعہ کی دیواریں توڑ کر عینِ حرم سرا میں گھس رہے ہیں۔

یہ جارحانہ پیش قدمی جس محاذ کی منت کش ہے اس کی ترتیب قابلِ ملاحظہ ہے۔ آگے آگے چند بیگمات دکھائی دیتی ہیں۔ ان کے پیچھے پرستارانِ فرنگ کا مختصر سا طبقہ ہے۔ پھر ان کے پیچھے نئے مجتہدین ہیں جو ماڈرن اسلام کا پیکرِ ناول کی چھینی اور انکارِ سنت کے ہتھوڑے کی ضربوں سے تراش رہے ہیں۔ پھر ان سے پیچھے کمال ازم کی صہبا کے سرمست ہیں جو چاہتے تو یہ ہیں کہ ایک ہی انقلابی ریلے میں نظریۂ اسلامی کا قلادہ اتار پھینکیں اور قوم اگر نہ مانے تو اس کے خون سے ہاتھ رنگیں، مگر خوئے غلامی نے ان میں اس سے زیادہ کوئی صلاحیت رہنے نہیں دی کہ وہ پیچھے بیٹھ کر سلسلہ جنبانی کرتے رہیں۔ پھر آخر میں بیرونی مربیانِ کرام آتے ہیں جو اس پورے محاذ کی پشت پناہی کر رہے ہیں۔

یہ ماڈرن اسلام کا پہلا عملی تجربہ ہے۔ اگر اس وقت یہ بڑھا ہوا قدم جم گیا تو پھر پیش قدمی دور تک جاری رہے گی۔ اس پہلے قدم کو روکنے کا یہی وقت ہے۔ یہ سانپ اگر نکل گیا تو پھر لکیر پیٹنے سے کچھ حاصل نہ ہوگا۔

علماء کا متحدہ محاذ قابلِ صد تعریف ہیں وہ علمائے کرام جنہوں نے عائلی اصلاحات کے اقدام کی ان گہرائیوں کو سمجھا اور ان پر اسلامی قانون کے نقطۂ نظر سے بروقت اطمینان بخش اور بھرپور تنقید کی۔ ہم اس بات پر بھی ان کے ممنونِ احسان ہیں کہ دو نظریوں اور تہذیبوں کے تصادم کے ایک نازک مرحلے میں تمام کلامی اور فقہی اور گروہی اختلافات کو بالائے طاق رکھ کر انہوں نے ایک متحدہ و متفقہ آواز اٹھائی۔ مسئلۂ دستور کے بعد یہ دوسری زریں مثال ہے کہ مختلف مدارسِ فکر سے تعلق رکھنے والے علمائے کرام نے عالی ظرفی اور وسیع النظری سے کام لے کر ملک بھر میں ایک متحدہ محاذ کا منظر پیش کر دیا۔ یہ ان علماء کا کارنامہ ہے جن کو برسوں سے یہ طعنے دیئے جاتے رہے ہیں کہ ان میں سے دو عالم بھی کسی بات پر متفق نہیں ہو سکتے، اور دوسری طرف طعنہ دینے والے طبقوں کا حال یہ ہے کہ جب سے پاکستان بنا ہے، وہ فکری لحاظ سے انتشار کا شکار ہیں اور سیاسی لحاظ سے مسلسل دست بگریباں۔

واحد صدائے اختلاف لیکن بدقسمتی سے یہاں ایک انتشار پیدا ہو گیا ہے اور اختلاف کی کم سے کم ایک آواز بلند ہو ہی گئی ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مسلم فیملی لاز آرڈی ننس ۱۹۶۱ء کے سامنے آنے پر مختلف مدارسِ فکر کے چند معتمد اور نمائندہ علماء لاہور میں سر جوڑ کر بیٹھے، عائلی قوانین کا گہرا تنقیدی جائزہ لیا، ان کے متعلق غور و بحث کے بعد اشاعت کے لیے ایک تبصرہ مرتب کیا اور اس پر دستخط ثبت کیے۔ علماء کی اس مجلس میں جہاں دیوبندی، بریلوی اور شیعہ سربراہ موجود تھے وہاں اہلِ حدیث کی نمائندگی بھی قابلِ اطمینان حد تک تھی۔ متفقہ تبصرہ کے ابتدائی دستخط کنندگان میں مولانا حافظ محمد عبداللہ روپڑی، مولانا حافظ عبدالقادر روپڑی اور مولانا حافظ محمود احمد روپڑی کے علاوہ مولانا عطاء اللہ حنیف صدر جمعیت اہلِ حدیث لاہور بھی شامل تھے، اور مزید قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ مولانا عطاء اللہ حنیف محض بطورِ خود شریک نہیں ہو گئے تھے بلکہ مولانا داؤد غزنوی صدر جمعیت اہلِ حدیث مغربی پاکستان نے بوجہِ علالت اس مجلس میں شریک ہونے کے لیے اُن کو اپنی طرف سے مامور فرمایا تھا۔ انہوں نے غور و بحث میں پوری دلچسپی لی، مسودہ کی تکمیل میں ان کا پُورا پُورا حصّہ شامل ہے، اور پھر انہوں نے شرحِ صدر سے اس پر دستخط ثبت فرمائے۔

اس کے بعد جب یہ متفقہ مسودہ توثیقِ مزید کے لیے مولانا داؤد غزنوی کی خدمت میں لے جایا گیا تو انہوں نے اسے غور و خوض کے لیے رکھ لیا۔ غور و خوض نے اتنا طول کھینچا کہ اسی دوران میں حکومت کو علماء کی مشاورت اور ان کے متفقہ تبصرہ کا پُورا پورا علم ہو گیا اور لاہور کے تمام پریسوں اور اخبارات کو اس کی اشاعت سے روک دیا گیا۔ اس کے بعد تبصرہ کے دستخط کنندگان کے خلاف تفتیشی کارروائی شروع ہو گئی۔ ان کو دفتر سی۔ آئی۔ اے میں طلب کیا گیا اور حکام ---- اور وہ بھی فوجی دور کے حکام ---- کے گرم تیور سامنے آ گئے۔ اُس وقت پہلی مرتبہ مولانا داؤد غزنوی صاحب نے "الاعتصام" مؤرخہ ۱۷ مارچ ۱۹۶۱ء میں اختلاف کی آواز اٹھائی اور اب دوبارہ انہوں نے الاعتصام مؤرخہ ۹ اگست ۱۹۶۳ء میں اس کا اعادہ فرمایا ہے۔

قرار دادِ دعوتِ اتحاد | مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مولانا داؤد غزنوی کے اختلافی مضمون کا مطالعہ کرنے سے پہلے دعوتِ اتحاد کی اُس قرار داد کو ذہن میں تازہ کر لیا جائے جو جمعیت اہلِ حدیث

مغربی پاکستان کی سالانہ کانفرنس منعقدہ ۲، ۳، ۴ نومبر ۱۹۶۲ء میں بمقام لاہور پاس ہوئی تھی اور جو صاف طور پر جمعیت کی اکثریت کے جذبات کی ترجمان ہے۔ اس قرارداد کے مخاطب "وہ تمام افراد، تمام حلقے اور تمام جماعتیں" ہیں "جو کتاب و سنّت کو مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی اساس سمجھتی ہیں اور اس ملک کی وہ فکری وحدت جس پر اس کی تشکیل ہوئی ہے، برقرار رکھنا اپنا نصب العین اور فریضہ تصور کرتی ہیں"۔ ان جماعتوں سے اپیل کی گئی ہے کہ:-

"اپنی تمام توجہات اختلافی مسائل سے ہٹا کر اسلام کی بنیادوں کی حفاظت اور ان کے استحکام پر صرف کریں اور اس بات کا عزمِ صمیم کر لیں کہ کم از کم اس وقت تک کہ اباحت پسندی اور بے دینی و الحاد کے اس طوفان کا زور ٹوٹ کر فضا معمول پر نہ آجائے، وہ اپنی توجہات فروعی اور اختلافی مسائل پر صرف کرنے کے بجائے اس حملہ کی مدافعت پر صرف کریں گے جو دین کی بنیادوں پر کیا جا رہا ہے"۔

اور ساتھ ہی یہ تنبیہ کی گئی ہے:

"۔۔۔ تاکہ کوئی شخص یا گروہ الحاد پسندوں کی دسیسہ کاریوں کا شکار ہو کر دانستہ یا نادانستہ ان کا آلۂ کار نہ بن جائے، کیونکہ یہی چیزیں دین کی جڑوں پر کلہاڑا چلانے والوں کے لیے سب سے زیادہ معین و مددگار ہو سکتی ہیں"۔[1]

کاش جمعیت اہلِ حدیث کی اس قرارداد کو صدرِ جمعیت خود ہی پسِ پشت نہ ڈال دیتے اور عائلی قوانین کے پس منظر میں اباحت پسندی اور مغربیت کا جو فتنہ چھپا ہوا ہے اسے اچھی طرح دیکھ سکتے۔ مولانا داؤد غزنوی تو بہت بڑی عالمانہ شخصیت سے آراستہ ہیں، ایک پڑھا لکھا اسلام پسند عامی بھی بخوبی اس حقیقت کو سمجھتا ہے کہ عائلی قوانین کا معاملہ محض چند قانونی دفعات اور چند فقہی جزئیات کے ادل بدل کا نہیں ہے بلکہ اس کے اندر مغرب پرستوں کا ذوقِ تحریف و تاویل روح بن کر کام کر رہا ہے اور اس روحِ بد کو منکرینِ حدیث نے بپتسمہ دے کر خالص قرآنی شان عطا کر دی ہے۔ اس کا اصل رخ اسی "اباحت پسندی، بے دینی اور الحاد" کی جانب ہے جس کے خلاف قرارداد تحاذ

[1] الاعتصام مورخہ ۹ نومبر ۱۹۶۲ء ص ۲۔

میں متحدہ جد و جہد کی دعوت دی گئی ہے۔ مولانا غزنوی نے اگرچہ عائلی قوانین کا جائزہ من حیث الکل اپنی اختلافی گفتگو میں لیا ہی نہیں بلکہ محض اس کی دفعات کو الگ الگ کر کے دیکھا ہے، پھر بھی ایک آدھ بار ان کی توجہ ان قوانین کی فاسد فکری روح کی طرف گئی ضرور ہے اور کم از کم طلاق کی دفعات کا جائزہ لیتے ہوتے ان کے قلم سے یہ فقرہ ایک جگہ صادر ہو ہی گیا ہے کہ :-

"اس دفعہ میں (یعنی دفعہ نمبر ۷) طلاق کے لیے جو دفعات تجویز کی گئی ہیں، معلوم ہوتا ہے کسی ایسے شخص یا اشخاص نے مرتب کی ہیں جو کتاب و سنت سے بالکل ناواقف، یا دیدہ دانستہ احکامِ کتاب و سنت کو پسِ پشت ڈال کر جدید احکام وضع کرنا چاہتے ہیں اور ان کی خلاف ورزی کرنے والوں کو سزا دینے کے لیے بہت بے چین ہیں۔"[1]

جی ہاں، پورے عائلی قوانین کے پیچھے ایسا ہی ذہن کارفرما ہے جو کتاب و سنت سے ناواقف بھی ہے، کتاب و سنت کو پسِ پشت ڈال کر جدید احکام (بلکہ جدید اسلام) وضع بھی کرنا چاہتا ہے، اور جو کوئی اس کے پیچھے نہ چلے اسے سزا بھی دینا چاہتا ہے۔ اصل لڑائی اسی ٹیڑھے ذہن کے خلاف تھی، جس کی ذمہ داری کو نبھانے کے بجائے آپ نے عائلی قوانین کے اندر سے کچھ اچھے اجزا تلاش کرنے کی کاوش کو اپنے لیے پسند کر لیا۔

بہر حال عائلی قوانین کی فاسد فکری رُوح کے خلاف جب پورے پاکستان کے علماء کا متحدہ محاذ بن چکا تو آپ نے اٹھ کر اس میں اختلاف کی ایک دراڑ پیدا کر دی۔ آپ کے قلم نے اس مضمون کو لکھ کر سعیٔ اقامتِ دین کی تاریخ کے زیرِ تسوید ورق پر ایک ایسا دھبّہ ڈالا ہے جو بار بار آپ کے سامنے آئے گا اور وقت کے ساتھ ساتھ پھیلتا چلا جائے گا۔ اسے دیکھ کر کسی لمحے خود آپ کو بھی سخت احساس ہو گا۔ یہ لمحہ جتنا جلد آ جائے اتنا ہی اچھا ہے، ورنہ زیادہ دیر گزرنے پر اس کی تلافی کا کوئی امکان باقی نہ رہے گا۔

مولانا داؤد غزنوی کا فلسفۂ اعتدال | علماء کے متفقہ فیصلے سے اختلاف کرنے کے لیے جو موقف

---

[1] الاعتصام - ۹ اگست ۱۹۶۳ء ص ۹ -

محترم مولانا داؤد غزنوی نے اختیار کیا ہے وہ بے حد دلچسپ اور معنی خیز ہے۔ اس کے لیے ایک نیا فلسفۂ اعتدال وضع کیا گیا ہے جس کا وعظ کچھ مدت سے الاعتصام کے صفحات میں نشر کیا جا رہا ہے۔ چند اقتباسات ملاحظہ ہوں:

"۔ ۔ ۔ ۔ عائلی قوانین کی حمایت اور اس کی مخالفت میں اعتدال کی راہ اختیار نہیں کی جا رہی ہے۔ کانفرنس کی رائے میں اس کی بعض دفعات تو بے شک نصوصِ شرعیہ کے مخالف ہیں، لیکن بعض دفعات اصلاح طلب اور بعض قابلِ قبول ہیں[1]"

"جماعت اہلِ حدیث کی رائے میں یہ دونوں راہیں افراط و تفریط کی ہیں اور حدودِ اعتدال و توازن سے دور ہیں[2]"

"۔ ۔ ۔ لیکن لوگوں نے اس کی مخالفت و موافقت کا جو سلسلہ شروع کر رکھا ہے وہ حدِ اعتدال سے ہٹا ہوا ہے" ۔ ۔ ۔ "علماء کو چاہیے کہ وہ مخالفت و موافقت میں حدِ اعتدال سے آگے نہ بڑھا کریں[3]"

"ہمارے خیال میں اس میں افراط و تفریط کا جذبہ زیادہ کارفرما رہا ہے۔ ہر فریق نے اس کی انتہا کو اختیار کیا، یعنی یا تو اس کی انتہائی مخالفت کی یا انتہائی موافقت" ۔ ۔ ۔ "ان دینی علماء کے منصبِ بلند کو یہ زیب نہیں دیتا کہ وہ بھی عوام کی طرح افراط و تفریط کا شکار ہو جائیں[4]"

کیا عجیب نقشۂ احوال ہے کہ عین اُس وقت جبکہ ایک فکری معرکہ درپیش ہو اور اس سے عہدہ برآ ہونے کے لیے تمام دینی عناصر متحد ہو رہے ہوں، آپ اُٹھیں اور اعتدال کا وعظ شروع کر دیں۔ بجائے اس کے کہ اعتدال کی دعوت خود مجلسِ علماء ہی میں دی جاتی، یا کسی دوسرے موقع پر از سرِ نو مجلسِ علماء بلائی جاتی، یہ آخر کیسا مسلکِ اعتدال ہے کہ آپ پریس اور پلیٹ فارم کے ذریعے متحدہ علماء پر تنقید فرماتے

---

[1] الاعتصام مورخہ ۹ نومبر ۶۲ء ص ۵۔ یہ عبارت اگرچہ جمعیت کی سالانہ کانفرنس کی قرارداد سے لی گئی ہے مگر جمعیت کے ذمہ دار حلقوں سے ہمیں معلوم ہوا ہے کہ یہ قرارداد ضابطہ کے مطابق مجلسِ شوریٰ میں زیرِ بحث نہیں لائی گئی تھی۔

[2] اداریہ الاعتصام ۹ نومبر ۶۲ء [3] الاعتصام ۲۳ اگست ۶۲ء ص ۴ [4] الاعتصام ۲۴ اگست ۶۲ء اداریہ

ہیں اور ان پر افراط و تفریط کا الزام عائد کر کے یہ ظاہر کرتے ہیں کہ گویا ایک آپ ہی ہیں جو راہِ اعتدال پر قائم رہ گئے ہیں۔ یہ پوزیشن ہے تو بڑی شاندار کہ آپ اسلامی اور مغربی رجحانات کی آویزش میں اپنی ذمہ داری ادا کرنے کے بجائے بالکل غیر جانب دارانہ شان سے مقامِ اعراف پر کھڑے ہوں اور دونوں فریقوں کو ایک ہی نظر سے دیکھتے ہوتے اپنے فلسفۂ اعتدال کے ترازو میں تول رہے ہوں۔ مگر یہ بھی تو سوچیے کہ اس پوزیشن کو اختیار کرنے کے خوفناک فوری اثرات کیا ہیں؟ — یہ کہ بے دینی، الحاد اور اباحت پسندی کے علمبرداروں کو متحدہ علماء کے خلاف خود علماء ہی میں سے ایک گواہ اپنے حق میں مل جاتے جو ان کے خلاف افراط و تفریط کا چارج شیٹ لگا رہا ہو۔ ہم ہرگز یہ سوءِ ظن نہیں کر سکتے کہ مولانا غزنوی دیدہ دانستہ غلط عناصر کے ہاتھ مضبوط کرنے پر کبھی تیار ہو سکتے ہیں مگر نادانستہ سہی، امرِ واقعہ تو اب یہی ہو گیا ہے —— اور ایسے دینی حلقے کی طرف سے ہو گیا ہے جو دوسروں کو متنبہ کر رہا تھا کہ "کوئی شخص یا گروہ الحاد پسندوں کی دسیسہ کاریوں کا شکار ہو کر دانستہ یا نادانستہ ان کا آلۂ کار نہ بن جاتے"۔

اِس فلسفۂ اعتدال کے نتائج | بدقسمتی سے محترم مولانا داؤد غزنوی اور ادارہ الاعتصام نے فلسفۂ اعتدال کی جو راہ اختیار کی ہے وہ انہیں کہیں کا کہیں لے گئی ہے۔ شروع میں بات اس مقام سے چلی تھی کہ عائلی قوانین میں بعض باتیں اچھی ہیں، بعض قابلِ ترمیم و اصلاح ہیں اور بعض ناقابلِ قبول ہیں مگر سمجھوتے کا یہ اندازِ نظر بالآخران کو جہاں لے آیا وہ یہ مقام ہے کہ:

"...... اس اتنے بڑے پلندے میں آخر کوئی چیز تو صحیح ہو گی"۔ "اس کا آخر کوئی پہلو تو صحیح اور لائقِ التفات ہو گا"[1]

یہ چند الفاظ ایسے ہیں کہ ان میں اس کمزور طرزِ فکر کی پوری پوری پرچھائیں سامنے آگئی ہے جو فلسفۂ اعتدال کے پیچھے کام کر رہا تھا۔ سوال یہ ہے کہ آخر وہ کونسا نظریہ، نظام، دستور، یا قانون ہے جس میں باطل اور شر کے ساتھ سرے سے حق اور خیر کا کوئی جزء نہ پایا جاتا ہو۔ بڑے سے

---

[1] الاعتصام۔ ۹ اگست ۱۹۶۳ء۔ اداریہ "علمائے کرام کی خدمت میں" ص ۳۔

بڑا کفر بھی کچھ نہ کچھ اجزائے حق اپنے ساتھ لے کر ان کے سہارے قائم ہوتا ہے۔ سرمایہ داری اور اشتراکیت ہو یا قادیانیت و پرویزیت، ان کے پلندوں میں بھی کوئی نہ کوئی اچھی بات ضرور نکل آئے گی۔ پھر کیا ان سب کے ساتھ بھی وہی "اعتدال" کا معاملہ کیا جائے گا جو عائلی قوانین کے بارے میں تجویز کیا جا رہا ہے۔

قابلِ گرفت رجحان

فی نفسہٖ اختلاف قابلِ گرفت چیز نہیں ہے، البتہ جب اختلاف غلط موقع پر اور غلط طریق سے کیا جائے تو وہ قابلِ گرفت ہو جاتا ہے۔ محترم مولانا داؤد غزنوی۔ ادارۃ الاعتصام اور ان کے ہم خیال حضرات نے ایسے موقع پر اور ایسے طریق سے اختلاف کیا ہے کہ ہر ذی شعور مسلمان کے لیے اس کا نوٹس لینا ضروری ہو گیا ہے۔ اس سلسلے میں حسبِ ذیل سوالات پیدا ہوتے ہیں:-

(۱) اختلاف کرنے کا واحد محل متفقہ تبصرہ مرتب کرنے والی مجلسِ علماء کے اندر تھا، جس میں مولانا داؤد غزنوی بہ نفسِ نفیس اگر شریک نہ تھے تو کم سے کم ان کے مامور کردہ یا ان کے اذن یافتہ نمائندہ مولانا عطاء اللہ حنیف موجود تھے۔ اس مجلس میں جو تبصرہ مرتب کیا گیا تھا اس سے اگر مولانا کو اختلاف تھا تو وہ مطالبہ کر سکتے تھے کہ مجلس کا اجلاس پھر بلا لیا جائے جس میں وہ بھی شریک ہوں۔ اس مجلس کے باہر اختلافی آواز اٹھانا کیسے مناسب تھا؟

(۲) اس تبصرے پر دستخط کرنے والے بعض دوسرے علماء بھی کچھ نہ کچھ اختلاف رکھتے تھے، مگر انہوں نے علماء کے اتفاق کو نقصان پہنچائے بغیر اس پر اپنے اختلافی نوٹ ثبت کر دئے اور بعد میں آج تک کوئی اختلافی آواز نہ اٹھائی۔ مثلاً مولانا حافظ محمد عبداللہ روپڑی نے اس نوٹ کے ساتھ دستخط کیے:

> "مضمونِ بالا کی بعض جزئیات اگرچہ تفصیل طلب یا غور طلب ہیں، مگر اصل مقصد کے لحاظ سے میں اس پورے مضمون سے متفق ہوں۔"

اسی طرح مولانا حافظ کفایت حسین صاحب مجتہد (ادارۂ عالیہ تحفظِ حقوقِ شیعہ پاکستان) نے حسبِ ذیل نوٹ کے ساتھ دستخط ثبت کیے:-

---

[1] پمفلٹ "مسلم فیملی لاز آرڈیننس پر پاکستان کے علماء کا تبصرہ" مرتبہ میاں طفیل محمد بی اے ایل ایل بی صفحہ ۳۶

وہ مجھے اصل دفعات سے وہی اختلاف ہے جو اس مضمون میں ظاہر کیا گیا ہے، لیکن ان دفعات کی وضاحت میں جو امور تحریر فرمائے گئے ہیں، ان کے بعض اجزاء سے اتفاق نہیں ہے۔؎۱"

مولانا حافظ کفایت حسین کا فقہی نقطۂ نظر جمہور علمائے اہلِ سنّت سے بہت زیادہ مختلف ہے، بمقابلہ اس اختلاف کے جو عام اہلِ سنّت اور اہلِ حدیث کے درمیان ہو سکتا ہے۔ مگر حافظ صاحب نے عظیم تر مصلحتِ دینی کا لحاظ رکھتے ہوئے اپنے اختلاف کو درکنار رکھ کر علماء کی متحدہ آواز کا ساتھ دیا۔

سوال یہ ہے کہ آخر محترم مولانا داؤد غزنوی ہی کے لیے کونسا ایسا محرکِ شدید تھا جو اس میں آڑے آیا کہ وہ دستخط کرنے میں لیت و لعل دکھائیں اور پھر اپنے اختلافی نقطۂ نظر کو ضرور سامنے لاکر ہی رہیں؟

(۳) پھر اگر انہیں اپنی اختلافی رائے لانا ہی ضرور تھا تو کیا یہ کافی نہ تھا کہ کسی شکل میں وہ ایک بار سامنے آجاتے اور اتمامِ حجت ہو جاتے؟ اس کی کیا وجہ ہے کہ ایک ہی بات پہلے، ۲ر مارچ ۶۱ء کے الاعتصام میں سامنے لائی جاتی ہے، پھر نومبر ۶۲ء کی اہل حدیث کانفرنس میں اسے ایک قرارداد کی شکل میں دہرایا جاتا ہے، پھر الاعتصام پے درپے اس پر مضامین لکھتا ہے اور آخرکار محترم مولانا داؤد غزنوی پورا ایک مضمون تحریر فرماتے ہیں۔ اس کے لیے اتنا تکرار و اصرار کیوں ہے؟

(۴) پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ مولانا داؤد غزنوی کا فلسفۂ اعتدال پر مبنی اختلافی مضمون عین اس زمانے میں نشر ہوتا ہے جبکہ عائلی قوانین کی تنسیخ کے لیے ملک بھر کے عوام متحدہ آواز بلند کر رہے ہوتے ہیں، جبکہ صوبائی ایوان میں تنسیخ کی قرارداد پاس ہو چکی ہے اور جبکہ قومی اسمبلی میں وہ معرضِ بحث میں ہوتی ہے۔ کیا یہ عین ایسے وقت میں کمند توڑنے کی کوشش نہیں ہے — خواہ نادانستہ ہو — جبکہ مسئلہ لبِ بام سے دوچار ہاتھ رہ گیا ہو؟

(۵) اس سلسلے میں ایک سوال یہ بھی ہے کہ نومبر ۶۲ء کی اہل حدیث کانفرنس میں عائلی قوانین

۱۔ عائلی قوانین علمائے کرام کا تبصرہ، مرتبہ میاں طفیل محمد صاحب بی۔ اے ایل ایل بی ص ۳۶

پر غور کرنے کے لیے گیارہ افراد پر مشتمل جو بورڈ بنایا گیا تھا اس نے ان قوانین پر اپنا کوئی تبصرہ مرتب کیا ہے یا نہیں؟ اگر کیا ہے تو اسے کیوں شائع نہ کیا گیا؟ اور اگر نہیں کیا ہے تو بورڈ کو نظرانداز کر کے خود صدر جمعیت بالا بالا اپنی انفرادی رائے کی نشر و اشاعت کیسے فرما رہے ہیں؟

اب ہم محترم مولانا داؤد غزنوی کے اصل مضمون کا جائزہ لیتے ہیں جو متحدہ علماء کے تبصرے کے مقابل میں شائع کیا گیا ہے۔

لغزشِ نظر یہ مضمون صاحبِ مضمون کی جس سب سے بڑی لغزشِ نظر کو سامنے لاتا ہے وہ وہی ہے جس کا ذکر ہم نے اوپر کیا ہے، یعنی مولانا نے عائلی قوانین کی وضاحت کو جزو بہ جزو تو دیکھا اور وہ اس کے بُرے اجزاء میں سے بہ صد کاوش اچھے اجزاء کی تلاش فرماتے رہے مگر انہوں نے کُل کو بیک نظر نہ دیکھا۔ انہیں پہلے یہ دیکھنا چاہیے تھا کہ ان قوانین کی مجموعی ہیئت کیا ہے؟ یہ معاشرہ کو کس رُخ کی طرف لے جانے والا امزاج رکھتے ہیں؟ ہمارے ملک کے کونسے عناصر نے یہ طرزِ فکر اُبھارا ہے؟ تیتیم پوتے کی بحث کہاں سے چلی؟ تعدُّدِ ازدواج کے بارے میں ہنگامہ کا آغاز کس طرح ہوا؟ طلاق کا انوکھا ضابطہ کہاں سے آیا؟ کن حالات میں پہلا کمیشن مقرر کیا گیا تھا؟ اس کمیشن میں افراد کس قسم کے لیے گئے تھے؟ پھر ان قوانین کو کس غیر جمہوری طریق سے اکثریت پر جبر کر کے ٹھونسا گیا ہے؟ ان تمام امور کو نظرانداز کر کے انہوں نے قانون کی دفعات کو صرف اس لحاظ سے دیکھنا شروع کر دیا کہ اس میں کون سے اجزاء درست اور کونسے غلط ہیں۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے ہم ایک عمارت کو صرف اس لحاظ سے دیکھیں کہ اس میں اینٹیں، کڑیاں، ستون، دروازے اور کھڑکیاں کہاں کہاں ٹھیک اور کہاں غلط ہیں۔ حالانکہ اس سے پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ عمارت مجموعی طور پر کس نوعیت کی ہے اور کس مقصد سے کس نقشے پر بنائی گئی ہے۔ وہ عدالت ہے؟ سکول ہے؟ دفتر ہے؟ مندر ہے؟ میخانہ ہے؟ اصطبل ہے؟ ہوٹل ہے؟ یا مسجد ہے؟ ظاہر ہے اس کا فیصلہ مجموعی ہیئت ہی سے ہو گا۔ عمارت اگر قبلہ رُخ نہیں ہے اور مسجد کی خصوصیات و ضروریات سے خالی ہے تو اس کے کچھ اجزاء کے درست اور کچھ کے نادرست ہونے کی بحث چھیڑنا لاحاصل ہے۔ ایک اصطبل کی دو چار کڑیاں اور ستون بدل کر آپ کوئی اچھی مسجد نہیں بنا سکتے

یہی وجہ ہے کہ ملک کے علماء نے متفق ہو کر اس آرڈی ننس کو منسوخ کرنے اور اہلِ علم کے مشورے سے عائلی مسائل کے متعلق ایک نیا ضابطہ مرتب کرنے کا مطالبہ کیا ہے۔ مولانا داؤد غزنوی اگر اس نگاہ سے پورے معاملہ کو دیکھتے تو وہ کبھی علماء کے اس متفق علیہ موقف سے اختلاف نہ کرتے۔

تعدّدِ ازواج پر ناجائز پابندی | محترم مولانا داؤد غزنوی کا مضمون شرعی اور فقہی نقطۂ نظر سے بعض ایسے خطرناک مضمرات اپنے اندر رکھتا ہے جو اس ملک میں شریعت کو مسخ کرنے کا دروازہ کھول سکتے ہیں۔ خصوصیت کے ساتھ تعدّدِ ازواج پر آرڈی ننس کی عائد کردہ پابندیوں کے حق میں جو استدلال انہوں نے کیا ہے اس سے تو کسی طرح صرفِ نظر نہیں کیا جا سکتا۔

تمام اہلِ سنّت، محدّثین و فقہا خواہ سلف کے ہوں یا حال کے، اس کو جزوِ ایمان بھی سمجھتے ہیں اور قانونی اصول بھی کہ نصِ قرآنی سے جو احکام ثابت ہوں ان میں ردّوبدل کرنے کا کسی کو حق نہیں ہے۔ اب دیکھیے کہ سورۂ نساء میں تعدّدِ ازواج کا حکم جہاں بیان ہوا ہے کیا وہاں اس طرح کی کوئی پابندی لگائی گئی ہے کہ ایسا قدم اٹھانے سے پہلے ایک شخص کو کسی ادارے کے سامنے پیشگی یہ ثابت کرنا ہو گا کہ وہ عدل کر سکتا ہے یا نہیں؟ "اِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا" کے مخاطبین ٹھیک وہی ہیں جنہیں "فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ" کہا گیا ہے۔ یہ فیصلہ کرنا نکاحِ ثانی کا اقدام کرنے والے کے ذمے ہے کہ وہ بیویوں میں عدل کر سکے گا یا نہیں۔ اس معاملے میں قرآن کی نص کو سامنے رکھ کر اصلاحِ احوال کے لیے قانون سازی کی زیادہ سے زیادہ گنجائش اتنی ہے کہ اگر کوئی شخص تعدّدِ ازواج کی اجازت سے فائدہ اٹھانے کے بعد عدل نہیں کرتا تو اس صورت میں حکومت مداخلت کرے گی — اس بنا پر کہ اس نے شریعت کی دی ہوئی ایک اجازت کا ناجائز فائدہ اٹھایا اور ایک صاحبِ حق کو اس کے حق سے محروم کیا۔ اگر اس جرم کا ارتکاب کثرت سے کیا جانے لگا ہو تو حکومت اس کے لیے تعزیر بھی مقرر کر سکتی ہے، مگر قرآن کی حدود کے باہر جا کر من گھڑت قانون سازی نہیں کر سکتی۔

قرآنی نص کے حدود سے تجاوز کر کے قانون سازی کرنے کی راہ کھولنے کے لیے مولانا داؤد صاحب جو دلیل لاتے ہیں وہ یہ ہے:

"اس سے ملتا جلتا مسئلہ ہے کہ کتابیہ کے ساتھ نکاح جائز ہے اور قرآن کریم میں یہ نصِ صریح اجازت موجود ہے۔ اب اگر حکومت کا سربراہ یا امیرِ مملکت یہ محسوس کرے کہ عیسائی عورت سے نکاح از روئے قرآن کریم جائز تو ہے لیکن ہمارے ملک کے حالات ایسے ہیں کہ اس جواز پر عمل کرنے سے بہت سے خطرات لاحق ہو سکتے ہیں تو امیرِ مملکت کو حق حاصل ہے کہ عیسائی عورتوں سے نکاح پر پابندی عائد کر دے، جیسا کہ فاروقِ اعظم حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی فوجوں کو جب شام میں داخل ہوئیں اور انہوں نے عیسائی لڑکیوں سے شادیاں رچانی شروع کر دیں، حکم فرمایا کہ کوئی شخص عیسائی لڑکی سے شادی نہ کرے، اور جنہوں نے شادی کر لی ہے وہ طلاق دے دیں۔ اس فوج میں صحابہ بھی تھے اور تابعین بھی۔ کسی نے یہ کہنے کی جرأت نہیں کی کہ قرآن کریم کی صریح اجازت کے بعد آپ کو کیا حق پہنچتا ہے کہ منع کریں[1]. . . ."

ان سطروں کو پڑھ کر دلی صدمہ ہوا کہ ایک مشہور دینی حلقے کی جانب سے اب اس طرح کے طرزِ استدلال کا نمونہ ہمارے سامنے آ رہا ہے۔ اس سلسلے میں ہم اہلِ حدیث علماء کو حسبِ ذیل نکات کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔

پہلی بات یہ کہ جس معاملہ کو بنائے استدلال بنایا گیا ہے، اس میں بہ حیثیت روایت کے سخت اضطراب پایا جاتا ہے۔ اور مختلف روایات میں وہ سخت لفظی اختلافات کے ساتھ منقول ہوا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ آپ اگر اس سے استدلال کرتے بھی ہیں تو یہ دیکھنا ہوگا کہ فی نفسہٖ یہ روایت کیا معنی اور حیثیت رکھتی ہے؟ کیا حضرت عمرؓ کوئی عمومی فرمانِ امتناعِ نکاحِ کتابیات کے سلسلے میں جاری کیا تھا جس نے حلال کو حرام کر دیا ہو؟ کیا وہ حکم تھا یا مشورہ؟ حکم تھا تو کیا وہ فوج یا انتظامیہ سے تعلق رکھنے والے بعض افراد کے لیے خاص تھا، یا عام شہریوں کے لیے جاری کیا گیا تھا؟ پھر وہ ایک خاص علاقے کی خاص حالات رکھنے والی کتابیات کے متعلق تھا یا اصولی و عمومی پابندی کا حامل تھا؟

---

[1] الاعتصام: "مسلم فیملی لاز آرڈی ننس ۱۹۶۱ء پر ایک نظر" ۹ اگست ۱۹۶۳ء صفحہ ۸

دورانِ تحریر راقم نے روح المعانی جزء سادس، ابن کثیر جزء ثانی، تفسیر الطبری جلد ۹، احکام القرآن ابن عربی جزء ۲، اور احکام القرآن جصاص ج ۲ میں متعلقہ مبحث کے سلسلے میں جملہ روایات و تاویلات کو چھانا مگر حضرت عمرؓ کا ایسا کوئی فرمانِ عمومی نہ مل سکا۔ واقعہ صرف ایک حضرت حذیفہؓ کا ہے جسے جصاص نے یوں لیا ہے:

"تزوج حذیفة بیهودیة، فکتب الیه عمرؓ ان خل سبیلها، فکتب الیه حذیفة: احرامٌ هی؟ فکتب الیه عمرؓ: لا، ولکن اخاف ان تواقعوا المومسات منهن" (قال ابو عبید: یعنی العواهر)[1]

اس انفرادی ہدایت کو مشورہ پر بھی محمول کیا جا سکتا ہے لیکن اسے اگر حکم مانا بھی جائے تو یہ بالکل محدود اور خاص ہے۔ محدود اور خاص اس لحاظ سے بھی کہ اس کا خطاب فوج اور انتظامیہ کے ایک فرد یا زائد افراد سے ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ کوئی حکومت اپنی فوج اور انتظامیہ پر ایسی مختلف پابندیاں لگا سکتی ہے جو عام شہریوں پر نہیں ہوتیں، یہ محدود اور خاص اس لحاظ سے بھی ہے کہ اس کا مقصود صرف "مومسات" یا "عواہر" یعنی بدچلن عورتوں سے بچانا ہے۔ لفظ "منھن" کا استعمال مشورہ یا حکم کو بلحاظ مدعا اور بھی اختصاص دے دیتا ہے۔ قابلِ غور یہ بات ہے کہ حضرت عمرؓ اس کی تصریح فرماتے ہیں کہ نکاحِ کتابیات حرام نہیں ہے۔ چنانچہ مذکورہ بالا کتب تفسیر و احکام میں حضرت عمرؓ کے مندرجۂ بالا قول کے باوجود نکاحِ کتابیات کو جائز و مباح قرار دیا گیا ہے اور اس اباحت سے صحابہؓ نے عملاً فائدہ اٹھایا ہے۔ حضرت عثمان بن عفانؓ نے نائلہ بنت فرافصۃ کلبیہ (نصرانیہ) سے نکاح کیا۔ طلحہ بن عبیداللہؓ نے شامی یہودیہ سے نکاح کیا۔ حذیفہ بن الیمانؓ، کعب بن مالکؓ، مغیرہ بن شعبہؓ نے کتابیات سے نکاح کیے یا ان کو نکاح کے پیغام بھیجے۔ بلکہ حافظ

---

[1] احکام القرآن للجصاص۔ جزء ۲۔ باب تزویج الکتابیات۔ ترجمہ: حضرت حذیفہؓ نے ایک یہودیہ سے نکاح کیا۔ حضرت عمرؓ نے ان کو لکھا کہ اس کو چھوڑ دیں۔ حضرت حذیفہؓ نے جواب میں لکھا کیا یہ حرام ہے؟ حضرت عمرؓ نے لکھا، نہیں، مگر مجھے اندیشہ ہے کہ تم لوگ ان کی بدچلن عورتوں میں نہ پھنس جاؤ۔

ابن کثیر تو کہتے ہیں:

"فنکح الناس نساء اهل الکتاب، وقد تزوج جماعة من الصحابة من نساء النصاریٰ ولم یروا بذالک بأساً" [۱]

جو پہلو حضرت عمرؓ کے سامنے تھا وہ تو تمام مفسرین، محدثین اور فقہاء کے بھی پیش نظر رہا ہے اور ان سب کے ہاں عفت کی شرط پر بحث پائی جاتی ہے بعض بزرگان سلف نے نکاح کتابیات کو امکانی خرابیوں کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ کراہت کے درجے میں رکھا ہے۔ کسی نے بھی یہ تسلیم نہیں کیا کہ حضرت عمرؓ کے کسی حکم یا فرمان نے مکمل قدغن لگادی تھی، یا کبھی کوئی عام حکم امتناعی جاری کر دیا تھا، اور نہ کسی نے حضرت عمرؓ کے لیے ایسے اختیارات کو تسلیم کیا ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ اگر آپ حضرت عمرؓ کے لیے اس معاملے میں یہ حق اور اختیار تسلیم کرتے ہیں تو پھر تطلیقات ثلاثہ کے معاملہ میں کیوں حضرت عمرؓ کے باضابطہ دیئے ہوئے فیصلہ اور جاری کردہ حکم کو بھی قبول نہیں کر لیتے؟

چوتھی گذارش یہ ہے کہ اتنا بڑا اختیار کہ حالات و ضروریات کے تحت نص کے حدود سے تجاوز کر کے بھی قانون سازی کی جاسکتی ہے، ہماری نگاہ میں شارع کے علاوہ کسی بھی شخص یا ادارے کو نہیں دیا جا سکتا۔ مگر مولانائے غزنوی کے مضمون کی مندرجہ عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس اختیار سے دورِ حاضر کے مسلمان ملکوں کے ہر سربراہ اور امیرِ مملکت کو پوری فراخدلی سے مسلح کر دینا چاہتے ہیں، اور گویا ساتھ ہی اذنِ عام دیتے ہیں کہ ع

تو مشقِ ناز کر خونِ دو عالم میری گردن پر

اس پہلو سے یہ عبارت ٹھیک اسی انداز پر آگئی ہے جو طلوعِ اسلام کے اوراق پر جلوہ گر ہوتا رہتا ہے۔ کیا مولانا نے یہ سوچا کہ دورِ حاضر میں اسلامی ممالک کے "امیر المومنین" اسلام کے ساتھ کیا کیا

[۱] ابن کثیر ج ۲۔ تفسیر المائدہ، آیت ۵۔ ترجمہ: "چنانچہ لوگوں نے اہلِ کتاب کی عورتوں سے نکاح کیے اور صحابہ میں سے ایک جماعت نے نصاریٰ کی عورتوں سے شادیاں کیں اور اس میں انہوں نے کوئی مضائقہ نہ سمجھا۔

"اجتہادی کارروائیاں" کرنا چاہتے ہیں؟ اس آڑ میں تحریفِ دین کا سلسلہ ایک بار چل پڑا تو پھر کہیں وہ رُکے گا؟ اور پھر غیر اسلامی ریاستیں جہاں مسلمان آباد ہیں (مثلاً بھارت) وہاں کے حکمران مسلمان حکومتوں کی نظیر سامنے رکھ کر مسلمانوں کے پرسنل لا کے بخیے نہ ادھیڑ دیں گے؟ بھارت میں تو یہ صورتِ حال پیدا ہوتے ہوتے رہ گئی ہے۔ ایک بار یہ دروازہ کھلا تو پھر کہیں بچاؤ نہ ہو سکے گا۔

پانچویں گزارش یہ ہے کہ اگر حکومتِ وقت کو آپ معاشرے کے بگاڑ کی وجہ سے یہ اختیار دیتے ہیں کہ وہ نصوص سے آگے جا کر قانون سازی کرے تو پھر اگر حکومت اسی بگڑے ہوئے معاشرہ کے حالات کو سامنے رکھ کر طلاق کی تحریری اطلاع چیئرمین کو دینا لازم کرتی ہے یا یتیم پوتے کی حق رسانی کی ایک راہ نکالتی ہے تو اس پر آپ کو کیوں اعتراض ہے؟

چھٹی گذارش یہ ہے کہ جس اصول کی بنا پر آپ حکومت کے لیے یہ پابندی لگانا درست سمجھتے ہیں کہ نکاحِ ثانی کے لیے ایک شخص عدل کی پیشگی یقین دہانی کرے، اسی اصول کے تحت (حالاتِ معاشرہ کی بنا پر) پہلی بیوی کی رضامندی حاصل کرنے کی قید کو کیوں صحیح تسلیم نہیں فرماتے؟

ان سوالات کی روشنی میں شاید آپ کی توجہ ان تضادات کی طرف جا سکے جو مضمون زیرِ بحث نے پیدا کر دیے ہیں۔ اپنے ڈھب کا محض ایک نکتہ عائلی قوانین میں پا کر اس سارے پلندہ کو چند جزوی ترامیم کے ساتھ قبول کرنے کے لیے تیار ہو جانا مولانا کی عالمانہ بصیرت سے فروتر ہے۔ غالباً یہی وہ جزء ہے جس کے متعلق مولانا بار بار فرماتے رہے ہیں کہ اس میں کوئی نہ کوئی جزء تو اچھا بھی ہو گا۔ حالانکہ طلاقاتِ ثلاثہ کے متعلق جو صورت عائلی قوانین میں رکھی گئی ہے وہ بھی خود اہلِ حدیث کے مسلک کے مطابق نہیں ہے۔

نیز اگلا سوال یہ بھی ہے کہ اگر یتیم پوتے کی وراثت کے معاملے میں منکرینِ حدیث کا مسلک ملک بھر میں بالجبر نافذ کر دیا جاتا ہے (اور اس وقت ایسا ہی ہے) تو اس پر بھی اعتراض کا کیا موقع رہ جاتا ہے؟ جس کا زور یا جس کا داؤں چل جاتا ہے وہ اپنی سی کر گزرے۔ مگر ایسے غیر جمہوری اور آمرانہ جبری طریقوں سے جب کبھی اعتقادی یا فقہی مسلک ٹھونسے جاتے ہیں تو ان کے خلاف خوفناک ردِعمل پیدا ہوتا ہے۔

دردمندانہ گذارش ان گزارشات کے ساتھ راقم کی دردمندانہ گذارش یہ ہے کہ اکابر کہلاتے

اہلِ حدیث ایک بار سر جوڑ کر بیٹھیں اور محترم مولانا داؤد غزنوی کے ذاتی مضمون کو درکنار رکھ کر جماعتی لحاظ سے عائلی قوانین کے متعلق از سر نو رائے قائم کریں۔ نیز وہ ایسا نقطۂ نظر اختیار کریں کہ علماء کے متحدہ محاذ سے الگ کیمپ لگانے کی جو صورت اب پیدا ہو گئی ہے یہ ختم ہو جائے۔

حبش اور مسلمانوں کے تعلقات

(عمر فاروق مودودی)

مملکتِ حبشہ کو مسلمانوں کے ساتھ اوّل روز سے جو خصوصی اور مختلف الجہت تعلق رہا ہے وہ کسی دوسرے ملک کو نصیب نہیں ہؤا ۔ یہی ملک تھا جو ایک عیسائی مملکت ہونے کے باوجود مسلمانوں کا اولین مامن اور دار الہجرت بنا۔ پھر یہی ملک تھا جس کے ساتھ سب سے پہلے مسلمانوں کے دوستانہ تعلقات قائم ہوتے۔ اس بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ مدینہ منورہ کی اسلامی ریاست کے اوّلین خارجی تعلقات حبشہ سے ہی استوار ہوتے۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جب تک نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا میں تشریف فرما رہے، آپؐ کے اور شاہِ حبشہ کے درمیان مسلسل مراسلت اور ہدایا کا تبادلہ ہوتا رہا۔ حضرت ام حبیبہؓ کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غائبانہ نکاح نجاشی ہی کے ہاتھوں ہؤا اور اس نے حضورؐ کی طرف سے مہر ادا کیا۔ نجاشی کی موت کی خبر جب مدینے پہنچی تو حضورؐ نے اس کی غائبانہ نماز جنازہ پڑھائی۔ اس طرح اس ملک کے ساتھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دلچسپی کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ اسی کا یہ اثر تھا کہ مسلمانوں نے اپنی فاتحانہ ترکتازیوں کے پورے زمانے میں کبھی حبشہ پر حملہ نہیں کیا۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد حبشہ کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات قریب قریب ختم ہو گئے۔ بعد میں جب شمالی افریقہ یعنی تونس، الجزائر اور مراکش مسلمانوں کی دلچسپیوں کا مرکز بنے تو گویا مسلمان اس ملک کو بالکل ہی بھول گئے۔ یہ صورتِ حال صرف حبشہ ہی کے ساتھ پیش نہیں آئی بلکہ پورے براعظم افریقہ پر باستثناء شمالی افریقہ، صدیوں کی صدیاں ایسی گزریں جن میں بیرونی دنیا سے اس کے تعلقات برائے نام رہے اور یہ تاریک براعظم باقی دنیا کی الھیڑ پچھاڑ سے الگ تھلگ رہا۔ لیکن اس دور میں بھی مسلمان تاجر اور مبلغ جس طرح افریقہ کے دوسرے حصوں میں نجی طور پر جاتے رہے اسی طرح حبشہ

میں بھی مسلمانوں کے یہ غیر رسمی سفراء برابر اسلام اور مسلمانوں کی نمائندگی کرتے رہے۔

حبشہ کے تعلقات مسلمانوں کے ساتھ ہمیشہ دوستانہ ہی نہیں رہے، بلکہ اکثر ان میں نفرت و عناد کا بہت گہرا رنگ رہا ہے۔ بالخصوص جب یورپ کی عیسائی استعماری طاقتوں نے افریقہ کو اپنی سرگرمیوں کی آماجگاہ بنایا تو حبشہ کے عیسائی عناصر کا عناد مسلمانوں کے ساتھ بہت شدت اختیار کر گیا۔ افسوس یہ ہے کہ عام مسلمان تعلقات کی ان دونوں ہی نوعیتوں سے بڑی حد تک بے خبر ہیں۔ لیکن اب جو صورتِ حال پیدا ہو گئی ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ بے خبری کے اس طرزِ عمل کو تبدیل کیا جائے اور عالمِ اسلام حبشہ کے مسلمانوں کے بارے میں اپنی ذمہ داریوں کو محسوس کرے۔

ذیل میں ہم نے حبشہ اور مسلمانوں کے تعلقات کا مختصر جائزہ لینے کے بعد پچھلی ایک صدی میں حالات نے جو سنگینی اختیار کی ہے، اس کی مفصل رُوداد پیش کی ہے۔ اس مضمون کی تیاری میں ہم نے مصر کی جامعہ فواد الاوّل کے پروفیسر جناب عبدالمجید عابدین کی تالیف "بین الحبشۃ والعرب" انسائیکلو پیڈیا بریٹنیکا اور اُس لٹریچر سے فائدہ اٹھایا ہے جو حبشہ کے تعلیم یافتہ مسلمان نوجوانوں کی انجمن MUSLIM EDUCATED YOUTH LEAGUE IN ETHIOPIA اور اریٹیریا کے محاذ آزادی (ERITREAN LIBERATION PRONT) نے فراہم کیا ہے۔

قدیم تاریخ | حبشہ کا قدیم ترین نام جو آج بھی اس ملک کے سرکاری نام کی حیثیت رکھتا ہے اتھیوپیا (ETHIOPIA) ہے۔ اس کی اصل یونانی لفظ اتھیوپس (AITHIOPS) ہے جو دو کلموں اتھین (AITHEIN) بمعنیٰ جلانا اور اوپس (OPS) بمعنی چہرہ سے مرکب ہے۔ یعنی اتھیوپیا کا لغوی مفہوم "جلا ہوا چہرہ" ہے۔ اہلِ حبشہ اپنے ملک کو اتھیوپیا توراۃ کی تقلید میں یا یوں کہنا چاہیے کہ تبرّکاً کہتے ہیں۔ ورنہ قدیم یونانی لوگ لفظ اتھیوپیا کا اطلاق اُس علاقے پر کرتے تھے جو مصر کی جنوبی حدود کے قریب واقع تھا اور جسے فراعنۂ مملکت کوش سے تعبیر کرتے تھے۔ رومی دَور میں اس نام نے کچھ وسعت اختیار کی اور اتھیوپیا کا اطلاق دریائے نیل اور بحرِ احمر کے درمیانی علاقہ پر ہونے لگا اور بسا اوقات اس میں نیل کے مغرب میں واقع بعض علاقے بھی شامل سمجھے جاتے تھے۔

اسی طرح بحر احمر کے مشرقی ساحل کے بعض علاقے حتیٰ کہ یمن کو بھی قدماء نے ایتھوپیا میں شمار کیا ہے۔

قدیم زمانے میں حبشہ کو جن لوگوں نے اپنا وطن بنایا اور جن کی مخلوط نسل سے حبشی قوم وجود میں آئی ان کو ہم تین عناصر میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ ایک تو وہ مقامی افریقی تھے جن کا رنگ نہایت گہرا سیاہ اور بال بہت زیادہ گھونگریالے تھے۔ دوسرے وہ لوگ تھے جو حام بن نوح کے بیٹے کوش کی اولاد تھے اور جن کا اصلی وطن مصر کے قریب وہ علاقہ تھا جسے بلاد نُوبہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ لوگ اپنے جدامجد کوش کی طرف منسوب ہو کر کوشی کہلاتے تھے۔ اسی مناسبت سے فراعنہ اس علاقے کو مملکت کوش کہتے تھے۔ ان لوگوں کے مصر کے ساتھ بہت قریبی تعلقات تھے۔ ان کا رنگ، مقامی افریقیوں کے مقابلے میں نسبتۃً سانولا تھا اور ان کے بالوں میں گھونگر بھی افریقیوں کے مقابلے میں کم تھا۔ ان کی زبان بھی کوشیہ کہلاتی تھی جو حامی زبانوں کی ایک شاخ تھی۔ حبشہ کے بکثرت بت پرست قبائل یہی زبان بولتے رہے۔

حبش اور عرب کے تعلقات تیسرا عنصر وہ یمنی قبائل تھے جو سام بن نوح کی اولاد تھے اور جو حضرت مسیح کی پیدائش سے چند سو برس قبل یمن سے نقل مکانی کر کے حبشہ میں جا بسے تھے۔ اگرچہ یمن جو سامی قبائل کا مسکن تھا دو ڈھائی ہزار برس قبل مسیح سے تہذیب و تمدن کا گہوارہ چلا آ رہا تھا، مگر خاص اس زمانہ میں جب یمنی قبائل نے حبشہ کو وطن بنایا، وہاں قوم سبا کی حکومت تھی جس کے کھنڈرات آج بھی عظمتِ پارینہ کے آئینہ دار ہیں۔ سبا کا اصلی مرکز حکومت یمن کا مغربی حصہ تھا لیکن رفتہ رفتہ اس کا دائرہ مشرق میں حضرموت تک وسیع ہو گیا تھا۔ چونکہ قوم سبا ایک تاجر پیشہ قوم تھی اس لیے بہت سے بحری اور تجارتی راستوں پر ان کا قبضہ تھا۔ سبائی تاجر ہندوستان اور حبش کی پیداوار یمن پہنچاتے تھے اور پھر یہ سامان یمن کے خوشبودار مصالحوں اور موتیوں کے اضافہ کے ساتھ حجاز یا بحر احمر کے راستے شام، فینیشیا (لبنان) اور مصر پہنچتا تھا۔ اسی تجارت کے سلسلہ میں چند یمنی قبائل بحر احمر عبور کر کے حبشہ جا پہنچے اور وہیں سکونت اختیار کر لی۔

سب سے پہلے جو قبیلہ یمن سے ترک وطن کر کے حبشہ پہنچا، وہ قبیلہ اجاعز تھا۔ ان لوگوں کا اصلی وطن صنعاء اور عدن کے درمیان کا ساحلی علاقہ تھا۔ حبشہ اور یمن دونوں جگہ کے کتبات میں ان کا ذکر ملتا ہے۔

حبشہ میں ان لوگوں نے شمال مشرقی علاقہ پر قبضہ جمایا۔ ان کی زبان لغتہ الجعز صدیوں تک حبشہ کی قومی اور سرکاری زبان رہی۔

یمنی آباد کاروں میں سب سے زیادہ مشہور قبیلہ حبشت تھا۔ یہ لوگ بھی یمن کے ساحلی علاقے کے رہنے والے تھے۔ مشرقی حضرموت سے سمندر پار کرکے اریٹیریا پہنچے اور وہاں سے چل کر شمالی حبشہ میں ڈیرے ڈال دیئے۔ اِن لوگوں کے وہاں آباد ہو جانے کے بعد ملک کا شمالی حصّہ ان کی طرف منسوب ہو کر حبشہ کہلانے لگا۔ بعد میں عربوں نے تمام ملک کو حبشہ کہنا شروع کر دیا۔ لفظ ابی سینیا کا بھی ماخذ اصل میں لفظ حبشہ ہے۔

یہ یمنی قبائل چونکہ تجارت اور جنگ آزمائی میں ماہر تھے اور ایک بالغ تہذیب کے سپوت تھے، اس لیے ان کے حبشہ پہنچتے ہی پورے ملک پر ان کو ایک ہمہ گیر تفوق حاصل ہو گیا اور انہوں نے سرزمین حبشہ میں سب سے پہلی ریاست کی داغ بیل ڈالی جو آٹھ سو برس تک قائم رہی اور اس عرصے میں اس حبشی ریاست نے یمن پر بالخصوص اور عرب پر بالعموم کافی اثر ڈالا۔ یہ ریاست اگرچہ قائم تو بہت پہلے ہو چکی تھی لیکن اس کی تاریخ کی ابتدا سنہ ق م سے ہوتی ہے۔ اس ریاست کی زبان جعز تھی اور مذہب مسیحیت سے قبل بت پرستی تھا۔ عرب اس ریاست کے بادشاہوں کو نجاشی کہتے رہے جو در اصل نجوس (NEGUS) کی تعریب ہے اور جس کے معنی حبشی زبان میں بادشاہ کے ہیں۔

حبش میں یہودیت حبشہ پر یمن کی سبائی تہذیب کے علاوہ فلسطین کی یہودی تہذیب بھی اثر انداز ہوئی کیونکہ حضرت مسیح علیہ السلام کی پیدائش سے پہلے جب رومیوں نے فلسطین میں یہودیوں پر ظلم و ستم کیے تو بہت سے یہودی بھاگ کر حبشہ پہنچ گئے اور ان کی اولاد اکسوم کے قرب و جوار میں پھیل گئی۔ یہودیوں کی یہ ہجرت سبائی قبائل کے بعد واقع ہوئی۔ حبشی یہودیوں کو فلاشہ کہا جاتا تھا۔ شروع شروع میں ان کی زبان عبرانی ہی رہی مگر جب انہوں نے اپنی مقدس کتابوں کا ترجمہ ملک کی سرکاری زبان جعز میں کر لیا تو آہستہ آہستہ عبرانی زبان ختم ہوتی چلی گئی۔ یہ یہودی ملک کی سیاسی اور مذہبی زندگی پر اثر انداز ہوئے اور ان کی اساطیر نے خاص طور پر حبشہ کی ادبیات پر اثر ڈالا۔ یہ لوگ جنہیں دلوتا

کی پرستش کرتے تھے اس کا نام سنیت تھا جو یوم سبت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

حبش میں عیسائیت | حبشہ میں مسیحیت کا آغاز سنہ ۳۳۰ء سے ہوتا ہے جب مملکت اکسوم کے بادشاہ عیزانا نے اسکندریہ کے ایک مسیحی راہب کے ہاتھ پر مسیحیت قبول کی۔ یہ بادشاہ قسطنطین اکبر (CONSTAN-TINE) کا معاصر تھا اور مؤرخین نے اسے حبشہ کا قسطنطین قرار دیا ہے، کیونکہ اس نے مسیحیت کو حبشہ کا سرکاری مذہب بنا دیا اور بلاد نوبہ پر حملہ کر کے بت پرستی کا خاتمہ کیا۔ اسی اثناء میں شامی کلیسا کے نو راہب بھی حبشہ پہنچ گئے اور انہوں نے مسیحیت کی تبلیغ شروع کر دی۔

اصحاب الاخدود | چھٹی صدی عیسوی کے اوائل میں اصحاب الاخدود کا حادثہ پیش آیا جس کا ذکر قرآن مجید کی سورۃ بروج میں کیا گیا ہے۔ اس پر قیصر روم نے شاہِ حبشہ کو خط لکھا کہ وہ یمن کے فرمانروا ذو نواس سے ان عیسائیوں کا بدلہ لے جن کو نجران میں زندہ جلا ڈالا گیا تھا۔ چنانچہ شاہِ حبشہ نے یمن پر حملہ کیا، ذو نواس نے شکست کھائی اور یمن پر حبشہ کا تسلط قائم ہو گیا جو سنہ ۵۲۵ء سے سنہ ۵۹۸ء تک یعنی ۷۳ برس تک باقی رہا۔[1]

واقعۂ فیل | اسی زمانہ میں اصحاب الفیل کا واقعہ بھی پیش آیا جس کا ذکر قرآن مجید کی سورۃ الفیل میں آیا ہے۔ جب یمن پر حبشہ کا تسلط قائم ہو گیا تو شاہِ حبشہ نے ارياط نامی ایک حبشی سردار کو یمن کا گورنر مقرر کر دیا جو بیس برس تک حکمراں رہا۔ کہتے ہیں کہ اسی اثناء میں حبشی فوج نے ابرہہ کی سرکردگی میں ارياط کے خلاف بغاوت کر دی اور ارياط مارا گیا۔ اب ابرہہ یمن کا خود مختار حاکم ہو گیا۔[2] ابرہہ[3] نے عیسائیت کی ترویج کی خاطر بڑے بڑے شہروں میں کلیسا تعمیر کیے اور سب سے بڑا کلیسا صنعاء میں تعمیر کیا۔ جب تعمیر مکمل ہو چکی تو ابرہہ نے جو اپنے آپ کو تہامہ یعنی حجاز کا بھی بادشاہ سمجھتا تھا کعبہ کو ڈھا دینے کا ارادہ کیا تاکہ تمام عربوں کو اپنے بنائے ہوئے کلیسا پر جمع کرے اور اس طرح عرب میں عیسائیت کو فروغ دے۔ چنانچہ وہ ایک لشکر لے کر نکلا جس کے ساتھ ہاتھیوں کا

---

[1] ارض القرآن ص ۳۱۳ ج ۱ — [2] ارض القرآن ص ۳۱۸، ص ۳۱۹ ج ۱

[3] ابرہہ، ابراہیم کا حبشی تلفظ ہے۔

ایک دستہ بھی تھا۔ جب وہ عرفات سے آگے بڑھ کر بطن محسر میں پہنچا جو مکہ معظمہ کے قریب ایک وادی ہے تو بحر احمر کی جانب سے پرندوں کے جھنڈ کے جھنڈ نمودار ہوئے اور انہوں نے لشکر پر کنکریاں پھینکنی شروع کیں۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کنکریوں کے لگنے سے تمام لشکر چیچک کی وباء میں مبتلا ہو گیا اور سب کے سب وہیں کھیت رہے۔ اسی حالت کو قرآن مجید میں عصف ماکول (کھائی ہوئی گھاس) سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس واقعے کے چالیس روز کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت باسعادت ہوئی۔

حبش اور اسلام کے تعلقات سنہ ۵۷۰ء اور سنہ ۶۳۰ء کے درمیانی عرصے میں حبشہ کی تاریخ مؤرخین میں مختلف فیہ ہے۔ مسلمان مؤرخین کے نزدیک نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل حبشہ پر جو نجاشی حکمران تھا اس کا نام ابجر تھا۔ اور آپ کا معاصر جو نجاشی تھا اور جس کے زمانہ میں مسلمانوں نے حبشہ میں پناہ لی تھی اس کا نام اصحمہ تھا۔ اس سلسلہ میں جو کہانی بیان کی جاتی ہے وہ تاریخی اہمیت کی مالک ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اہل حبشہ نے ابجر نجاشی کو قتل کر ڈالا اور اس کے بھائی کو بادشاہ بنا لیا۔ اور ابجر کے بیٹے اصحمہ کو حبشہ سے نکال کر ملک عرب میں بنی ضمرہ کے ایک شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا تاکہ اصحمہ تخت کا مطالبہ نہ کر سکے۔ اصحمہ عرب میں اپنے آقا کے مویشی چراتا رہا تاآنکہ اس کا چچا نجاشی مر گیا۔ اب اہل حبشہ کو تلاش ہوئی کہ کس کو تخت پر بٹھائیں۔ ان کو کوئی شخص اس منصب کے لیے اسی گمشدہ نوجوان کے سوا اہل نظر نہ آیا۔ چنانچہ انہوں نے اصحمہ کو تلاش کر کے تخت پر بٹھا دیا۔ یہ اصحمہ نجاشی حبشہ کا حکمراں رہا یہاں تک کہ سنہ ۹ھ میں وفات پائی۔

ہجرت حبشہ حبشہ اور مسلمانوں کے تعلقات کی ابتداء سنہ ۶۱۶ء میں ہوتی ہے، جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو ارض حبشہ کی طرف ہجرت کر جانے کی ہدایت فرمائی۔ جہاں تک خود آپ کی اپنی ذات بابرکات کا تعلق تھا، اللہ تعالیٰ نے اپنی جانب سے ایسے سامان بہم پہنچا دیئے تھے کہ کفار قریش آپؐ کی ایذا رسانی پر زیادہ دلیر نہ تھے۔ لیکن صحابہ کرام پر انہوں نے عرصۂ حیات تنگ کر رکھا تھا۔ اس صورت حال کو دیکھتے ہوئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا:

لو خرجتم الی ارض الحبشۃ، فان بھا ملکاً لا یظلم عندہ احد وھی ارض صدق، حتیٰ یجعل اللہ لکم فرجا مما انتم فیہ[۱]۔ اس اجازت کے مل جانے پر بارہ اصحاب جن میں سے چار کے ہمراہ ان کی ازواج بھی تھیں ماہ رجب ۵ نبوی میں مکہ معظمہ سے ہجرت کر کے حبشہ پہنچ گئے۔ ان حضرات نے چند مہینے حبشہ میں بڑے اطمینان اور سکون سے گزارے، لیکن اس اثناء میں انہیں یہ اطلاع ملی کہ قریش مسلمان ہو گئے ہیں اور اب مکہ میں کوئی اندیشہ نہیں ہے۔ چنانچہ یہ لوگ واپس وطن روانہ ہو گئے۔ جب مکہ معظمہ کے قریب پہنچے تو معلوم ہوا کہ اطلاع غلط تھی۔ اب یہ لوگ بڑے پریشان ہوتے۔ کچھ تو وہیں سے حبشہ لوٹ گئے اور کچھ مختلف لوگوں کی پناہ میں مکہ معظمہ میں داخل ہوتے۔ یہاں حالات پہلے سے بھی زیادہ خراب تھے۔ اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ حبشہ جانے کا مشورہ دیا۔ اس ہجرتِ ثانیہ میں سب سے پہلے حضرت جعفر بن ابی طالب نکلے اور ان کے بعد ایک ایک دو دو کر کے تراسی صحابہ کرام حبشہ پہنچ گئے۔ ان میں سے بعض کے ساتھ ان کے اہل و عیال بھی تھے اور بعض تنہا تھے۔

(باقی)

---

[۱] ابن ہشام ج ۱ ص ۳۴۳۔ ترجمہ: "اچھا ہو کہ تم لوگ سرزمین حبشہ کی طرف نکل جاؤ کیونکہ وہاں ایک ایسا بادشاہ ہے جس کے ہاں کسی پر ظلم نہیں ہوتا اور وہ صداقت کی سرزمین ہے۔ جب تک اللہ تمہارے لیے موجودہ حالت سے نکلنے کا کوئی راستہ بنا دے تم وہیں رہو۔"

ماہنامہ ترجمان القرآن کا اکتوبر کا شمارہ

انشاء اللہ

یکم اکتوبر کو شائع ہو جائے گا۔

(منیجر ترجمان القرآن)

مدینہ یونیورسٹی

نصابِ تعلیم میں تازہ ترین اصلاحات

خلیل حامدی

۱۵ اگست ۱۹۶۳ء کو مدینہ یونیورسٹی کے نصابِ تعلیم میں متعدد اصلاحات کا اعلان کیا گیا ہے۔ اعلان میں بتایا گیا ہے کہ یہ اصلاحات عوامی رجحانات اور عصری تقاضوں کے پیشِ نظر اختیار کی گئی ہیں۔ ان اصلاحات کا مقصد یونیورسٹی کو ایک ایسے ادارہ میں تبدیل کرنا ہے جو جدید حالات میں اسلام کی صحیح ترجمانی کے فرائض سرانجام دے سکے۔ اعلان میں یہ وضاحت بھی کر دی گئی ہے کہ تازہ اصلاحات اُن تجاویز اور قرار دادوں کی روشنی میں طے کی گئی ہیں جو گزشتہ سال یونیورسٹی کی مشاورتی کونسل نے تین روز کی بحث و تمحیص کے بعد یونیورسٹی کی انتظامیہ کو پیش کی تھیں۔ مدینہ یونیورسٹی آج سے دو سال قبل وجود میں آئی تھی۔ ان دو سالوں کے اندر مختلف حلقوں کی طرف سے یونیورسٹی کے نصابِ تعلیم پر عدمِ اطمینان کا اظہار کیا گیا تھا۔ لیکن یہ دو سال ایک تجرباتی مرحلہ کی حیثیت رکھتے تھے۔ اور اب یونیورسٹی کے اربابِ بست و کشاد کی طرف سے تازہ اصلاحی اقدامات یونیورسٹی کے مستقبل کو کافی حد تک روشن کر دیتے ہیں۔

گذشتہ سال حج کے بعد ۲۱ تا ۲۳ ذی الحجہ ۱۳۸۱ھ مطابق ۲۶ تا ۲۸ مئی ۱۹۶۲ء مدینہ یونیورسٹی کی مشاورتی کونسل کے اجلاس، یونیورسٹی کے چانسلر شیخ محمد بن ابراہیم (مفتیٔ اعظم سعودی عرب) کی صدارت میں منعقد ہوتے تھے۔ اِن اجلاسوں میں دنیائے اسلام کے ۱۹ اہلِ علم و ماہرینِ تعلیم نے شرکت کی تھی۔ جن میں مصر کے سابق مفتیٔ اعظم حسنین محمد مخلوف، شام کے سلفی عالم عربک اکیڈیمی کے رکن محمد بہجت البیطار، شام کے کورٹ آف اپیل کے جج علی طنطاوی، شریعت کالج دمشق کے پرنسپل

محمد المبارک، عراق کے سابق وزیر اوقاف اور عراق کی مجمع علمی کے سکرٹری بہجت اثری، عراق کی جماعت اخوت اسلامیہ کے صدر محمد محمود صواف، اردن کے مفتی اعظم عبداللہ قلقیلی، تونس کی زیتونہ یونیورسٹی کے ریکٹر محمد طاہر بن عاشور، ہندوستان کے مولانا ابوالحسن علی ندوی اور پاکستان کے مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

مشاورتی کونسل کے سہ روزہ اجلاسوں میں ارکان کی جانب سے متعدد تجاویز اور ترامیم زیر بحث آئیں۔ اور یونیورسٹی کے اغراض و مقاصد اور نظام و نصاب پر بحث و تنقید ہوتی رہی۔ تقریباً تمام ارکان کی طرف سے یونیورسٹی کے نصاب میں جدید علوم اور خاص طور پر اجتماعی علوم کے اضافہ پر زور دیا گیا۔ فقہ کے باب میں توسّع اختیار کرنے کا مشورہ دیا گیا اور طلبہ کے اندر اجتہاد و استنباط کی صلاحیتیں اُجاگر کرنے کی ضرورت بیان کی گئی۔ اور یہ مشورہ بھی دیا گیا کہ یونیورسٹی کی تعلیم چند کتابوں اور مقررہ نصوص پر منحصر رکھنے کے بجائے اساتذہ کے لیکچروں اور مطالعہ کی وسعت اور علمی تحقیقات کی صورت میں دی جائے۔ اسی طرح یونیورسٹی کے اندر بعض مغربی زبانوں کی تعلیم کی اہمیت و ضرورت بھی واضح کی گئی۔ ان تمام تجاویز پر غور و فکر کرنے اور انہیں مرتب کرنے کے لیے ایک ضمنی کمیٹی تشکیل کی گئی۔ اس کمیٹی نے اگلے روز ۸ ابواب پر مشتمل اپنی رپورٹ پیش کی۔ ۷ ابواب تو معمولی بحث و تنقیح کے بعد کونسل نے منظور کر لیے مگر آٹھواں باب جس میں فقہ کی تعلیم پر روشنی ڈالی گئی تھی ارکانِ کونسل کے درمیان ما بہ النزاع صورت اختیار کر گیا۔

یونیورسٹی میں فقہ کی تعلیم کے معاملے میں ارکانِ کونسل تین گروہوں میں منقسم ہو گئے تھے۔ ایک گروہ کی رائے یہ تھی کہ یونیورسٹی میں صرف حنبلی فقہ (جو اس وقت سعودی عرب میں رائج ہے) کی تعلیم ہونی چاہیے۔ اس کی دلیل یہ تھی کہ ایک سے زائد فقہوں کی تعلیم طلبہ کے اندر اختلاف و تشتّت کو بڑھائے گی اور یونیورسٹی کا ماحول آماجگاہ جدل و مناظرہ بن جائے گا اور اس سے متعدد الجھنیں پیدا ہو جائیں گی۔ اس گروہ میں یونیورسٹی کے وائس چانسلر اور دوسرے نجدی علماء شامل تھے۔ دوسرے گروہ کی رائے یہ تھی کہ یونیورسٹی میں فقہ اربعہ کی تعلیم دی جائے۔ ہر فقہ کا نصاب الگ ہو جس میں اس کی اُمّہات کتب

پڑھائی جائیں، الگ اسباق ہوں اور اُس کو پڑھانے کے لیے الگ اساتذہ کا انتظام ہو۔ اس رائے کے سب سے بڑے حامی علی طنطاوی تھے۔ ان دونوں گروہوں میں کافی دیر تک مناقشہ ہوتا رہا۔ بالآخر صدر کی جانب سے مولانا سیّد ابوالاعلیٰ مودودی کی رائے دریافت کی گئی۔ مولانا محترم نے یہ رائے پیش کی کہ یونیورسٹی میں فقہ اربعہ کی تعلیم ہونی چاہیے۔ اس کی صورت یہ ہو کہ یونیورسٹی کے ثانوی حصے میں اساتذہ طلبہ کو صرف مسائل و احکام پڑھاتے۔ اور ہر مسئلہ کے بارے میں ائمہ کا مسلک واضح کر دے۔ اعلیٰ حصے میں استاد طلبہ کو چاروں فقہوں کے احکام و مسائل بتانے کے ساتھ اُن کے دلائل اور مآخذ بھی بتلائے اس کے بعد طلبہ کو اپنی مرضی پر چھوڑ دے کہ وہ دلائل و مآخذ کی روشنی میں جس مسلک کو چاہیں ترجیح دیں۔ مولانا محترم کی اس رائے پر کونسل کے بعض ارکان نے پہلے تو اختلاف کا اظہار کیا مگر جب صدر صاحب کی طرف سے اس پر رائے شماری کرائی گئی تو دو تین ارکان کے سوا سب نے اتفاق کا اظہار کیا۔ اتفاق کرنے والوں میں وائس چانسلر شیخ عبدالعزیز بن باز اور دوسرے نجدی علماء بھی تھے۔ اب تازہ ترین اصلاحات میں فقہ حنبلی کے بجائے فقہ اربعہ کی تعلیم کا اعلان کیا گیا ہے اور اس کے لیے ابن رشد کی کتاب بدایۃ المجتہد منتخب کی گئی ہے۔

تازہ مضامین جو یونیورسٹی کے نصاب میں اضافہ کیے گئے ہیں:

۱۔ اخلاق اسلامیہ۔ یعنی کتاب و سنّت کی روشنی میں طلبہ کو ان اخلاقی اوصاف کی تعلیم و تربیت دی جاتے گی جن سے ایک مسلمان کا اپنی انفرادی زندگی اور اجتماعی زندگی میں متصف ہونا ضروری ہے۔

۲۔ موجودہ اسلامی دنیا۔ اس وقت دنیا کے تختے پر کون کونسے اسلامی ممالک ہیں۔ ان کی جغرافیائی، اقتصادی اور سیاسی حیثیت کیا ہے۔ وہ کن مسائل سے دوچار ہیں۔ اسلامی نقطۂ نظر سے ہر مسلمان ملک کا مستقبل کیسا ہے۔ ان کے اندر اسلام کے علاوہ دوسرے کونسے نظریات اور تہذیبیں فروغ پا رہی ہیں۔ اور ان پر کس نوعیت کی حکومتیں غالب ہیں۔

۳۔ اسلام اور دیگر قدیم و جدید اجتماعی نظریات۔ یعنی قدیم اجتماعی نظریات کے علاوہ جدید

نظریات مثلاً جمہوریت، کمیونزم اور سوشلزم کی تعلیم۔

۴۔ جدید اقتصادیات۔ اس مضمون میں طلبہ کو جدید تجارتی کمپنیوں اور انشورنس کمپنیوں اور بنکنگ کے مسائل سے آگاہ کیا جائے گا اور اس کے ساتھ اسلامی فقہ کے احکام بتائے جائیں گے۔

۵۔ حدیث۔ اس مضمون میں بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ پڑھائی جائیں گی۔

۶۔ سیرت النبی۔

۷۔ تفسیر میں امام بغوی کی تفسیر کے بجائے شوکانی کی فتح القدیر پڑھائی جائے گی۔

۸۔ فقہ میں ابن قدامہ حنبلی کی المقنع کے بجائے ابنِ رشد مالکی کی بدایۃ المجتہد پڑھائی جائے گی۔

— وہ مضامین جو یونیورسٹی کے معہد (ہائی اسکول) میں پڑھائے گئے ہیں —

۱۔ اخلاق اسلامیہ

۲۔ ادبیات

۳۔ اسلام بحیثیت نظامِ زندگی

معہد کے نصاب میں فن وراثت کی کتاب الفوائد کے بجائے الرحبیہ مع شرح شنشوری تجویز کی گئی ہے۔ اور ابن قیم کی "الفوائد" کے بجائے "مع الرعیل الاول" کو مطالعہ کی کتب میں شامل کیا گیا ہے۔

نئی اصلاحات کی رُو سے یونیورسٹی کے جُملہ مضامین جو چار سالوں پر تقسیم کیے گئے ہیں درج ذیل ہیں:

تفسیر۔ توحید۔ حدیث۔ اصولِ حدیث۔ فقہ۔ اصولِ فقہ۔ نحو و صرف۔ خطابت و انشا پردازی۔ ادبِ عربی۔ بلاغت۔ سیرت النبیؐ۔ سیرت خلفائے راشدین۔ تاریخ اموی و عباسی۔ جدید دنیائے اسلام۔ اخلاق اسلامیہ۔ انگریزی۔ (ایک اور مغربی زبان کا اضافہ بھی زیر غور ہے)۔

ان اصلاحات کی رُو سے ہائی اسکول کے جُملہ مضامین جو تین سالوں پر تقسیم کیے گئے ہیں، یہ ہیں:

قرآن حفظ و ناظرہ۔ تجوید۔ تفسیر۔ حدیث۔ توحید۔ فقہ۔ اصولِ فقہ۔ اصولِ تفسیر۔ فرائض۔ بلاغت۔ ادب۔ تاریخ۔ انشا و خطابت۔ مطالعۂ عام۔ خط و املاء۔ اخلاق اسلامیہ۔ اسلام کا تصورِ حیات۔ انگریزی (یہاں بھی ایک اور غیر ملکی زبان کا اضافہ زیر غور ہے)۔

مطبوعات

سیکولرزم اِن انڈیا (بزبان انگریزی) جوشوا فضل دین صاحب سابق نائب وزیر قانون قیمت چار روپے صفحات ۱۴۵ ملنے کا پتہ: دی پنجابی دربار پبلشنگ ہاؤس۔ ۵۵ مزنگ روڈ لاہور

کتاب کے مصنف اس ملک میں عیسائیوں کے ایک ممتاز رکن ہونے کی حیثیت سے کسی تعارف کے محتاج نہیں۔

زیر تبصرہ کتاب میں فاضل مصنف نے اُن خطرات کی نشاندہی کی ہے جو سیکولرزم کی ترقی کی وجہ سے ہندوستان کو درپیش ہیں۔ کتاب کا یہ حصّہ بڑا وقیع ہے اور فاضل مصنّف کی دقتِ نظر کی ہر لحاظ سے ترجمانی کرتا ہے۔ جوشوا صاحب نے دلائل کے ساتھ اس حقیقت کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ہندوستان میں سیکولرزم دراصل کمیونزم کا پیش خیمہ ہے۔ اسی موضوع پر بحث کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:

"انسان کے روزمرہ کے معاملات کو جب خدا سے بے نیاز ہو کر حل کیا جاتا ہے تو اس کا آخری نتیجہ لازمی طور پر انکارِ خدا ہی ہوتا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ تھوڑے عرصہ کے لیے سیکولرزم انسان کے اندر حقائقِ کائنات کے بارے میں ایک غیر جانبدارانہ روش اختیار کرنے میں مدد دے، لیکن چونکہ اس طرزِ عمل کے سوتے الحاد سے پھوٹتے ہیں اس لیے یہ انداز انسان کو جلد ہی کمیونزم کی آغوش میں لے جاتا ہے"

بے جا نہ ہوگا اگر ہم جوشوا صاحب کے بعض تجزیوں کے بارے میں بھی چند معروضات پیش کریں۔ مسئلۂ کشمیر کے بارے میں انہوں نے جو ارشاد فرمایا ہے وہ کافی حد تک محلِ نظر ہے اُن کا موقف یہ ہے کہ پاکستان کا حق ہندوستان کی نسبت کشمیر پر اس لیے فائق ہے کہ خطۂ پاک کی معاشی ترقی

اسی سے وابستہ ہے"۔ ہمیں تسلیم ہے کہ بہت سی دیگر وجوہات میں ایک وجہ یہ بھی ہے لیکن انہوں نے اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے مذہبی اساس کی اہمیت کو جس طرح کم کیا ہے وہ ہمارے نزدیک صحیح نہیں۔ کشمیر کے پاکستان کے ساتھ الحاق کی وہی بنیاد درست ہے جس بنیاد پر برعظیم تقسیم ہوا تھا۔ معاشی وجوہ ثانوی حیثیت رکھتی ہیں۔

پھر ان کا یہ ارشاد بھی صحیح معلوم نہیں ہوتا۔

"کہ ایک ہزار سال میں ہندومت نے مسلمانوں کو معاشرتی اور تہذیبی میدانوں میں اس حد تک شکست دے دی تھی کہ مسلمانوں کے بہترین طبقوں نے بھی اپنے لیے اچھوتوں کی حیثیت تسلیم کر لی"۔

ہندو قوم شروع سے ہی نسلی تفاخر میں مبتلا چلی آ رہی ہے اور چھوت چھات کے یہ سارے ہنگامے صرف اسی غلط رجحان کا اظہار ہیں۔ یہی مرض آج ہندوستانی سماج کو گھن کی طرح کھا رہا ہے۔ جس چیز کو جوشوا صاحب ہندومت کی روحانی برتری کہتے ہیں وہ درحقیقت ایک روگ ہے۔ اس کے متعلق خود ہندوستان کا سوچنے والا طبقہ جس تشویش کا اظہار کر رہا ہے اس کا اگر اندازہ لگانا مقصود ہو تو وہاں کے نامور جج مسٹر دھاون کا وہ خطبۂ صدارت ملاحظہ فرمائیں جو انہوں نے بنارس یونیورسٹی میں گذشتہ سال دیا تھا۔

پھر مارشل لا کے متعلق یہ کہنا کہ "اس قسم کا طرز حکومت اہلِ پاکستان کی نفسیات اور مزاج کے مطابق ہے"۔ اس ملک کے باشندوں کی تذلیل ہے۔ یہ بات اگر کسی ... سرکاری افسر کے منہ سے نکلتی تو کوئی تعجب انگیز نہ تھی لیکن یہ چیز اُس شخص کو زیب نہیں دیتی جسے ملک کے عوامی احساسات کی ترجمانی کا دعویٰ ہے۔

نظامِ اسلامی پر جامع کتب

فریضۂ اقامتِ دین

— از مولانا صدرالدین اِصلاحی —

(نیا اضافہ شدہ ایڈیشن)

— اُمتِ مُسلمہ کا نصب العین اور مقصدِ وجود کیا ہے؟

— فریضۂ اقامتِ دین کی اہمیت اور ادائیگی کے طریقے

— ملت کے خوابیدہ ذہن کو جھنجھوڑنے والی کتاب

قیمت :- ۲/۵۰ روپے

اِسلام اور اجتماعیّت

— از مولانا صدرالدین اِصلاحی —

— دین میں اجتماعیت کا کیا مقام ہے؟

— اجتماعیت کی اہمیت اور اس کے زندگی پر اثرات۔

— اسلامی اجتماعیت کی ہیئتِ کاملہ۔

منظم اسلامی زندگی گزارنے کیلیے ایک ناگزیر کتاب

قیمت صرف ۲/۷۵ روپے

اَن دیکھی حقیقتیں

از : مولانا کوثر نیازی

— اسلام کے بنیادی عقائد کی نہایت ہی سادہ اور دلنشیں پیرایہ میں تشریح۔

— توحید، رسالت اور آخرت پر شرعی و عقلی دلائل

— ایمان بالرسالت اور آخرت کے انسانی زندگی پر اثرات

— عمدہ کتابت و طباعت —

قیمت: ۳ روپے

اِصلاحِ — معاشرہ — میں

نماز کا مقام

از : چودھری بہاول خاں ناگرہ

— نماز کا بنیادی مقصد کیا ہے؟

— اِصلاحِ نفس میں نماز کا کردار

— اجتماعی کردار کی تعمیر میں نماز کی اہمیت

— اصلاح معاشرہ کا مؤثر اور عملی پروگرام

صفحات ۱۱۲

قیمت ۳ روپے

اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ شاہ عالم مارکیٹ لاہور

دین کے چند اہم پہلو سمجھنے کے لیے قابلِ مطالعہ کتب

از

سیّد ابوالاعلیٰ مودودی

سورۃ الاحزاب

علومِ قرآنی کے شائقین کے لیے ایک بیش قیمت کتاب

غزوہ احزاب کا تاریخی پس منظر

مسئلہ ختمِ نبوت پر مفصل بحث

- نکاح و طلاق اور پردہ کے احکام

اسلام کے معاشرتی آداب

آفسٹ کی حسین طباعت — ہدیہ صرف ساڑھے چار روپے

ختمِ نبوت

نظرِ ثانی اور اضافہ شدہ ایڈیشن:

— ختمِ نبوت کے بارے میں احادیثِ نبوی اور علمائے امت کی متفقہ تصریحات

منکرینِ ختمِ نبوت کے اعتراضات کے مدلل جوابات

آفسٹ کی حسین کتابت و طباعت

اعلیٰ ایڈیشن خوبصورت سرورق کے ساتھ ۶۰ پیسے

— سستا ایڈیشن ۱۰ پیسے فی نسخہ ۱۸ روپے سینکڑہ۔

مسئلہ جبر و قدر

— مسئلہ جبر و قدر کی حقیقت اور اس کے

بارے میں صحیح اسلامی مسلک۔

— دل و دماغ کی الجھنوں کا اطمینان بخش حل

— پُر زور استدلال دل نشیں اندازِ بیان

قیمت ۱/۸۰ روپیہ

مرتد کی سزا

اسلامی قانون میں

— اسلامی قانون میں جرمِ ارتداد کی سزا کیا ہے!

— مخالفین کے اعتراضات اور اُنکے مسکت و مدلل جوابات

— اسلام کے ایک اہم قانون کی تشریح مضبوط دلائل کے ساتھ

— آفسٹ کی حسین طباعت

— قیمت ایک روپیہ

اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ۔ شاہ عالم مارکیٹ لاہور